Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Galatasaray Lisesi'nde "felsefe öğretmeni" olduğu yıllarda kaleme aldığı *Türk Tefekkürü Tarihi*, 1933-1934'te iki cilt olarak yayımlanır. Bu kitabın üçüncü cildi olarak tasarlanan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* ise ancak 1966'da yayımlanmıştır. Yayımlandığı yıllardan itibaren alanındaki bütün araştırmalara kaynaklık eden ve bir "klasik" haline gelen bu yapıtın yeniden basımı bugüne kadar mümkün olmamıştır.
Türk düşüncesinin temel taşlarından olan *Türk Tefekkürü Tarihi*, 70 yıl sonra hâlâ, yeri doldurulamamış bir başucu kitabı...

"Mekteplerimizde bir edebiyat tarihi okutulmaktadır. Fakat onunla muvazi [paralel] olarak giden fikir hayatı bu dersin içinde yer almamıştır. Talebe efendiler, Bakî'yi, İbni Kemal'i veya Namık Kemal'i okurken İshak Hoca veya Salih Zeki'yi bilmiyorlar. Halbuki bugünkü Türk dilini ve Türk hassasiyetini tanımak için onun tarihini, tekâmülünü [gelişimini] bilmek ne kadar zaruri ise; bugünkü Türk düşünüşünü anlamak için de onun geçirdiği istihaleleri [aşamaları] bilmek o kadar zaruridir."

KİTAP
2006
SKB 0372482 VAY

ISBN 978-975-08-0735-9
16 YTL
9 789750 807350

cogito

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

# türk tefekkürü tarihi

3. baskı

YKY

# TÜRK TEFEKKÜRÜ TARİHİ

**Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken** 3 Ekim 1901'de İstanbul'da doğdu. Türk düşünce yaşamında ve bir felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş felsefeci ve sosyolog.
İstanbul Sultanisi'ni (bugün İstanbul Lisesi) (1918) ve Mekteb-i Mülkiye'yi (bugün A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi) bitirdi (1921). Aynı yıl Darülfünun-ı Osmani (bugün İstanbul Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü'ne asistan oldu. Aynı fakültede felsefe tarihi ve sosyoloji öğrenimi gördü. 1933'e değin sosyoloji, felsefe, tarih ve coğrafya öğretmenliği yaptı. *Umumi İçtimaiyat* (1931), *Türk Tefekkürü Tarihi* (1932-33, 2 cilt) adlı kitapları yayımlandıktan sonra uzmanlık eğitimi için Almanya'ya gitti (1934). Türkiye'ye döndükten sonra İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde Türk Tefekkür Tarihi Kürsüsü'ne doçent olarak atandı (1935). 1944 yılında profesör, 1957 yılında ordinaryüs profesör oldu. 1973'te A. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden emekli oldu.
Hilmi Ziya Ülken, 1938-1943 yılları arasında *İnsan* dergisini yayımladı ve Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'ni yönetti.
Türk düşünce tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla sosyal bilimlere önemli katkılar sağlamış olan Ülken 5 Haziran 1974'te İstanbul'da öldü.
Başlıca yapıtları: *Umumi İçtimaiyat* (1931), *Aşk Ahlakı* (1931), *Türk Tefekkürü Tarihi* (1933-34), *İnsanî Vatanperverlik* (1933), *Türk Filozofları Antolojisi* (1935), *Türk Mistisizmini Tedkike Giriş* (1935), *İçtimai Doktrinler Tarihi* (1940), *Ziya Gökalp* (1942), *Dini Sosyoloji* (1943), *Şeytanla Konuşmalar* (1943), *İslam Düşüncesi* (1946), *Ahlak* (1946), *Millet ve Tarih Şuuru* (1948), *Sosyolojinin Problemleri* (1953), *Veraset ve Cemiyet* (1957), *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* (1958), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1966), *İslam Felsefesi* (1969) ve *Varlık ve Oluş* (1969) gibi sosyoloji ve felsefe alanındaki çalışmalarının yanı sıra *Posta Yolu* (1941) ve *Yarım Adam* (1942) adlı iki romanı bulunmaktadır.

*Hilmi Ziya Ülken'in*
*YKY'deki kitapları:*

Aşk Ahlakı *(1999)*
Türk Tefekkürü Tarihi *(2007)*

**Editörün Notu:**
*Türk Tefekkürü Tarihi*, 1933-1934'te iki cilt olarak, Galatasaray Lisesi Talebe Cemiyeti tarafından yayımlanmıştır. Daha sonraki bütün araştırmalara kaynaklık eden ve bir "klasik" haline gelen bu yapıtı yeniden yayımlarken, küçük yazım müdahaleleri dışında önemli bir değişiklik yapılmamıştır. Kitabın yayımlandığı tarihteki imlâdan kaynaklanan yazım farklılıkları giderilmiş; eksik bırakılan dipnotu ve künye bilgileri tamamlanmaya çalışılmış; metinde geçen Osmanlıca, Arapça, Farsça terimlerin okunuşları köşeli parantez içinde verilmiştir.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

# TÜRK TEFEKKÜRÜ TARİHİ

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 1982
Cogito - 129

Türk Tefekkürü Tarihi / Hilmi Ziya Ülken

Kitap Editörü: Ömer Faruk Şerifoğlu - Sadık Yalsızuçanlar
Düzelti: Fahri Güllüoğlu

Kapak Tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Üç-Er Ofset
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar/İstanbul

1. Baskı: Galatasaray Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1933-1934
YKY'de 1. Baskı: İstanbul, Ocak 2004
3. Baskı: İstanbul, Mart 2007
ISBN 978-975-08-0735-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2007
Sertifika No: 1206-34-003513
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://yky.estore.com.tr
http://alisveris.yapikredi.com.tr
http: //www.yapikredi.com.tr

# İçindekiler

Başlangıç ..... 7

Medhal ..... 11
I. Payen Türk Tefekkürü ..... 15
II. İslâmî Türk Tefekkürü ..... 16
III. Modern Türk Tefekkürü ..... 17

**BİRİNCİ KISIM**
**PAYEN TÜRK TEFEKKÜRÜ**

I. Kolektif Tefekkür ..... 23
1– Türk Kozmogonisi ..... 24
2– Türk Mitolojisi ..... 34
3– Türk Hikmeti ..... 46
II. Teknik Tefekkür ..... 61
III. Türk Tefekkürü Üzerinde Muhtelif Tesirler ..... 69
1– Hindo-Avrupaîler ..... 70
2– Çin Türkistanında Yunan-Buda Tesirleri ..... 73
3– Türkler Arasında Manicheisme ..... 74
4– Türkler Arasında Hıristiyanlık ..... 75
5– Türkler Arasında Judaisme ..... 76

**İKİNCİ KISIM**
**İSLAMÎ TÜRK TEFEKKÜRÜ**

I. İslâm Medeniyeti ..... 81
1– Naklî İlimler ..... 83
2– Aklî İlimler ..... 88
3– İslâmda Mysticisme (Tasavvuf) ..... 93

II. Türk Skolastiği ..... 103
1– Farabî ..... 108
2- İbn-i Sînâ ..... 124
III. Selçukîler Devri (1026-1300) ..... 157
1– Şahabeddin Sühreverdî ..... 160
2– Nizamülmülk ..... 164
3– Yusuf Has Hacip ..... 166
IV. İlimler ..... 173
V. Türk Tasavvufu ..... 201
1– Sırrı hikmet ..... 203
2– Klasik Tasavvuf ..... 209
VI. Mağrip Mektebi ..... 215
1– Muhiddin Arabî ..... 215
2- Sadreddin Konevî ..... 241
VII. Maşrık Mektebi ..... 247
1– Necmeddin Kübra ..... 255
2- Mevlâna Celâleddin Rumî ..... 261
VIII. Tercüme ve Şerh ..... 287
IX. Teşkilatçı Tasavvuf ..... 297
1– Ahîlik ..... 298
2– Büyük Tarikatların Teşekkülü ..... 307
3– Anarşik Tasavvuf Hareketleri ..... 320

DİZİN ..... 325

# Başlangıç

Tefekkür tarihi, medeniyet tarihinin en mühim kısmını teşkil eder. O adeta, medeniyetin şuuru demek olduğu için bütün medeniyet tarihinin zübdesi ve ruhudur. Bir taraftan ilim olmak itibariyle teknik medeniyetin tarihine, bir taraftan da felsefe olmak itibariyle bütün medenî hayata aittir. Fakat o yalnızca ilim ve felsefeden de ibaret değildir. O derecede ki, ilim ve felsefe tarihleri, tefekkür tarihinin ancak birer parçasıdır.

Bu esasa göre tefekkür tarihinin kuşattığı mevzuları üç zümrede toplamak mümkün olur. Birincisi: Hiçbir muayyen şahsiyetin eseri olmayıp, bütün cemiyete ait olanıdır ki ona *collectif* tefekkür diyebiliriz: *Cosmogonie* (âlemin yaradılışı hakkındaki dinî akide) *théogonie* (ilâhların yaradılışı hakkındaki dinî akide), *mythologie* (ustûreler ve efsaneler), nihayet *sagesse* (hikmet) bu zümreye girer.

*Collectif tefekkür* diye topladığımız bu muhtelif insanî fikir mahsulleri arasında diğer noktadan esaslı bir farkı işaret etmek lazımdır: Onların bir kısmı, ilâhların ve âlemin yaradılışı masalında ve üstûrelerde görüldüğü gibi, tamamen dinî ve *mystique* mahiyettedir. Orada yalnız "dinî tefekkür"den bahsedebiliriz. Fakat, "hikmet" ismiyle ayırdığımız diğer bir kısmı vardır ki, orada artık tefekkür tamamıyla amelî ve dünyevî bir mahiyet almıştır. Hikmet, *collectif* tecrübelerin vermiş olduğu amelî ve içtimaî bir dünya görüşüdür. Bu itibarla hikmet, en ziyade "ahlak"a benzer. Fakat ahlak sadece insanın *action*'larına ait olduğu halde, hikmet insanla varlığın münasebeti dolayısıyla insanın amellerine ve dünya görüşüne aittir.

Tefekkür tarihinin kuşattığı mevzulardan ikincisi, cemiyet içinde doğmuş olmakla beraber bütün cemiyete değil, fakat muayyen bazı şahıslara ait olan ve onlar tarafından yaratılan fikirlerdir ki bunlara da "şahsî tefekkür" diyebiliriz: Felsefe,

*mysticisme* (tasavvuf, sırrîlik), edebiyat (fikir sanatı) bu zümreye girer. Bu muhtelif fikir mahsulleri arasında kat'î hudutlar çizmek kabil değildir. Sırrî bir felsefe olabileceği gibi, felsefî edebiyattan veya edebî tasavvuftan da bahsedilebilir. Birçok ediplerin eserlerindeki kudret, sanat kadar da felsefe veya tasavvuftan gelmektedir. Eğer şahsî tefekkürün bu üç şekli arasında geçilmez duvarlar kabul edecek olursak, birçok fikir mahsullerini hangi zümreye koyacağımızı tayin edemeyiz.

Bununla beraber "şahsî tefekkür" ismini verdiğimiz bu zümreye ait eserleri daha umumî bir noktadan iki esaslı kısma ayırabiliriz: Onlar ya hadsin (*intuition*) eseridirler; hiçbir sistem ve tahkike dayanmaksızın –doğrudan doğruya– ilham ve muhayyileye istinat ederler: Edebî tefekkür ve *mysticisme* bu zümreye aittir. Yahut da onlar, aklın (*raison*) eseridirler; muayyen delil ve ispatlara dayanarak sistemli ve neticeli bir tarzda kurulurlar: Gayesi her ne olursa olsun, felsefî tefekkür bu zümreye aittir.

Nihayet, tefekkür tarihinin kuşattığı diğer bir mevzu da, yine içtimaî faaliyetin neticesinde doğmuş ve tekâmül etmiş olmakla beraber, her adımında mutlaka yine bazı şahsiyetlerin emeğiyle terakki eden, fakat mahsulü itibariyle gayr-ı şahsî ve afakî (*objectif*) olan tefekkürdür ki, buna da "*technique* tefekkür" diyebiliriz. İlim (*science*), iktisat (*economie*) ve idare (*administration*) kaideleri bu zümreye girer. Şüphe yok ki iktisat ve idare kaideleri istikrarsız, değişmeye müstait ve itibarî olduğu halde; ilmin prensipleri ve kanunları çok daha sabit ve insan iradesinden müstakildir. Fakat onları aynı kadro dahilinde tetkik etmemize sebep her ikisinin de gayesi insanın amelî ihtiyaçları için bulduğu vasıtalar, yani tekniğe ait tefekkür olmasıdır.

İşte, tefekkür tarihini tetkike gireceğimiz zaman bu üç zümreyi ve onların aralarındaki karşılıklı münasebetleri hesaba katmak ve eskiden beri alışılmış olduğu gibi, sadece, felsefe veya ilim tarihine hasrolunmamak lazım gelecektir.

Kitabımızın mevzuu Türk tefekkür tarihi olduğu için, yukarıda yaptığımız tasnifi kendi tarihimize tatbik etmeye çalışacağız. Bu tarzda bir teşebbüs evvelce Yunan tefekkürü hakkında Robin tarafından yapılmış; fakat saydığımız bahislerden mühim bir kısmı ihmal edilerek yalnız 'kitabî' mâlumatla iktifa edildiği için -haklı olarak- Emile Brehier tarafından tenkit edilmişti. Bu zatın felsefe tarihi daha ziyade bu noktaları hesaba katmaya muvaffak olmuştur. Geçen asır sonlarında Krause'nin Avrupa'nın fikrî hayatı ve medeniyeti için yazdığı eser ile; Toqueville'in Amerika demokrasisi hakkındaki kitabı da bu mahiyettedir denebilir. Herhalde bu tarzda bir tecrübeye girişmek, yalnızca felsefe veya ilim tarihi yapmaktan daha müşkil ve tehlikelidir. Hatta bu tarzda terkibî bir eserin evvelce yapılmış muhtelif hususî tetkiklere dayanması daha doğru ve emniyetli olurdu. Böyle olmakla beraber biz yine Türk ilim veya felsefesi tarihinden ziyade bir tefekkür tarihi vücuda getirmeyi tercih ettik. Başlıca iki sebep bizi bu tarzda harekete mecbur etti.



**Evvela** – Mekteplerimizde bir edebiyat tarihi okutulmaktadır. Fakat onunla muvazi olarak giden fikir hayatı bu dersin içinde yer almamıştır. Talebe efendiler, Bakî'yi okurken İbn-i Kemal'i veya Namık Kemal'i okurken İshak Hoca veya Salih Zeki'yi bilmiyorlar. Halbuki bugünkü Türk dilini ve Türk hassasiyetini tanımak için onun tarihini, tekâmülünü bilmek ne kadar zaruri ise; bugünkü Türk düşünüşünü anlamak için de onun geçirdiği istihaleleri bilmek o kadar zarurîdir. Edebiyatımızın fikir hayatımızdan daha fazla orijinal olduğu söylenemez. Binaenaleyh *didactique* bir ihtiyaçla yalnız felsefe cereyanlarına bağlanmayarak milletimizin bütün fikrî tekâmülünü kısaca mütalaa edecek bir kitap meydana getirmek istedik.

**Saniyen** –Türk tarihinde, garp mütefekkirleriyle kıyas edilebilecek orijinal büyük bir feylesof yoktur. Binaenaleyh yalnızca felsefe veya ilim tarihi yapmak imkânsız olacaktır. Feylesof ismiyle tanınanların nihayet yüksek birer mütercim veya şârih olmalarına mukabil; felsefe haricindeki birçok bahislerde çok daha orijinal ve kıymetli fikir hareketleriyle karşılaşmaktayız. Bu nokta da, bizi sistemli tefekkür cereyanlarına bağlanmayarak -alelumum- tefekkürün tarihini vücuda getirmeye sevketmiştir.

Bu kitabın telifi esnasında birçok müşkille karşılaştık: Her şeyden evvel birçok kısımların henüz üzerinde hiç çalışılmamış

bâkir mevzular olduğunu kaydedebiliriz. Bu tarzda talimî bir eserin içinde yalnız terkip yapmakla kalmayarak, bizzat menbalar üzerinde çalışma mecburiyeti hasıl oldu. Nihayet onların tetkiki bizi zaruri olarak, diğer milletlerin fikir tarihiyle mukayeseler yapmaya, birçok mütefekkirin menbalarını orada aramaya götürdü.

Bununla beraber, kitabın yazılmasında birçok kolaylıklardan istifade ettiğimizi de söylemek lazımdır: Türk Tarih Cemiyeti'nden, Türk hikmeti ve Türk mistisizminin yazılması vazifesini aldığımız zaman bu kitabın mühim bir parçası üzerinde çalışmaya başlamıştık. Bundan başka eserin diğer birçok kısımlarında da, aynı cemiyet için hazırlık yapan muhterem zatların tetebbularından istifade ettik. Bu münasebetle Müderris M. Şekip [Tunç], Sivas Mebusu Müderris Şemseddin [Günaltay], Felsefe Muallimi Nevzat Ayas, Müderris İzmirli İsmail Hakkı, Müderris Ferit [Kam], Müderris Muavini Orhan Sadeddin beyefendilerin Türk tefekkürü tarihinin muhtelif kısımlarına ait evvelce neşretmiş bulundukları veya Türk Tarih Cemiyeti için bu sırada hazırlamakta oldukları tetebbularını zikredebiliriz.

*Türk Tefekkürü Tarihi*'nin takip ettiği gaye, mütebahhirane ve tahlilci bir eser olmak değil; fakat Türk tarihinin fikrî karakterlerini meydana çıkarmak ve bugünkü Türk tefekkürünün hangi istikamette inkişaf istidadında olduğunu araştırmaktır. Bundan dolayı eserin muhtevasında ikinci derecedeki bazı şahsiyetlerin ihmal veya bilerek terk edilmesi bir nevi mecburiyet olmuştur. Kitaptaki noksanların, mevzunun bakirliğine bağışlanmasını dileriz.

Hilmi Ziya

# Medhal

Türk tefekkür tarihinin devirlerini izaha başlamazdan evvel, onun umumî karakterlerini göstermek oldukça güç ve aynı zamanda tehlikeli bir iştir. Bu adeta, önceden kabul edilmiş bir fikrin izlerini tarihte aramak gibi görünürse de; hakikatte, kısa hatlarıyla çizmeye çalışacağımız bu tefekkür *portrait*'si, Türk tefekkürü tarihine ait muhtelif monografilerin tetkik ve mukayesesinden çıkarılmıştır.

Türklerin fikir hayatı Uzak Şark'tan Avrupa içerisine, ilk zamanlardan yeni zamana kadar muhtelif kıtalar ve devrelere yayılmış; hiç değilse üç medeniyet çevresinden geçmiş olduğu için onun her safhasında aynı kalan müşterek karakterlerini bulup çıkarmak çok müşküldür. Zaten bunu şimdiden, kat'î hatlarıyla çizmeye kalkmak da kabil değildir. Böyle bir hüküm ancak, bu sahada birçok monografilerle, uzun araştırmalardan sonra yapılabilir. Bununla beraber onun kabataslak bazı esas noktalarını tespit edebiliriz.

Türk tefekkürünü, tarihin muhtelif devirlerinde ve birbirinden çok uzak mesafelerde yaşayan Türk kavimlerinin bıraktıkları eserlerle tanımaktayız. Milattan 3500 sene evvel yaşayan *Summer*'ler ve *Hittite*'lerden başlıyarak Çin'i istila eden *Hiong-Nou* ve Tarduşlar, Hint'i zapteden *Yue-şi*'lere, çok defalar İran ve Avrupa içerisine kadar sokulan Akhunlar, Teleler ve Sakalara, nihayet abide ve kitabelerini elde ettiğimiz *Tou-kioue*'lere, zengin kütüphaneleri ve medenî eserlerine malik bulunduğumuz Uygurlara, Avrupa içerlerine kadar sokulan Bulgarlar, Hunlar ve Macarlara varıncaya kadar Avrupa ve Asya'nın hemen her tarafına dağılmış ve yayılmış Türk kavimlerini burada aynı kadro içerisinde ve tek hatlı bir tekâmül ile tetkik etmeye; onların bu kadar zengin ve tenevvülü hayatlarındaki fikir mahsullerini bir elden tetkik etmeye imkân yoktur. Esasen bu tetkik

ancak tarih encümeninin yapabileceği kadar etraflı bir iş olduğundan biz burada yalnızca şimdiye kadar bilinmekte olan noktalar üzerinde duracağız.

Mösyö Berthelot, Keldaniler ve onlara temel olan *Summer*'lerdeki fikir hareketlerini, *astro-biologie*'yi tetkik etti. Âsur-Keldan kitabelerinin tahliline istinat eden bu tetkikler gösteriyor ki Yunan ilminin kökleri *Summer* ve *Hittite*'lerden gelmektedir. M. Abel Rey yeni neşrettiği *Yunandan Evvel İlim* ismindeki eserinde (Evolution de l'Humanite neşriyatından) bu fikirleri teyit ediyor. Ve artık fikir tarihine Yunanlılardan başlamanın büyük bir hata olduğunu ve onun kaynaklarını mutlaka Keldaniler, hatta *Summer*'lerde aramak lazım geldiğini söylüyor.

Diğer cihetten Zenker'in Çin felsefesi tarihi tetkik edilince, bu eski şark medeniyetinde fikir cereyanlarının Türk kozmogonisi ve Türk hikmeti ile ne kadar sıkı bir alâkası olduğu görülüyor. Çin'de hiçbir ırkî ve lisanî vahdet olmadığı ve bu memleketin eski zamanlardan beri çok defalar Türkler tarafından istila edildiği, hatta orada asırlarca müddet Türk hanedanlarının hüküm sürdüğü hesaba katılınca bu fikir akrabalığının kökleri anlaşılmış olur.

M. Edouard Chavannes esasen çok evvel *Le Cycle Turc des Douze Animaux* ismindeki eserinde Çin İmparatorluğu'na dahil memleketlerde hatta bir aralık bütün Asya'da kullanılan on iki hayvanlı takvimin evvela Kırgızlar tarafından icat edilerek, Türk istilası neticesinde Çin'e ve diğer Şarkî Asya milletlerine geçtiğini göstermemiş mi idi? Her ne kadar M. de Saussure, *Journal Asiatique*'in 1923 nüshasında bu kitaba itiraz ederek takvimin Kırgızlardan evvel yine Çin'de –az çok farkla– mevcut olduğunu göstermeye çalıştı ise de Pelliot'nun bahsettiği devirden daha evvel Türklerin birkaç kere Çin'i istila ettikleri hesaba katılacak olursa bu iddia o kadar yerinde sayılamaz.

Bu takvim, Türk dininin geçirdiği tekâmülde *Animalisme*'e ait bütün bir mitolojiyi taşımakta olduğu için onun Şarkî Asya milletleri arasında yayılması, Türklerin fikrî ve manevî istilalarını göstermek itibariyle mühimdir.



Japon müverrihlerinden M. Shiratori Japonların millî dini olan *Shinto-sme*'in köklerini tetkik ederek, bunun memleketlerine *Hiong-Nou*'lar tarafından getirildiğini gösterdi. Esasen bu dinin kozmogonisi ile Türk ve Çin kozmogonileri arasında yapacağımız mukayeseler de bunu daha fazla meydana çıkaracaktır.

Bütün bu tetkikler bize tarihin çok eski devirlerinde Türk tefekkürünün izlerini bulmak mümkün olduğunu, hatta onların birçok eski medeniyetlere kaynak vazifesi gördüğünü ispat etmektedir.

Daha yakın devirlere gelecek olursak burada Türk tefekkürüne ait zengin menbalarla karşılaşıyoruz. Orhon kitabeleri, Yenisey kitabeleri, eski İran mitolojisinde Türk izleri, Uygur eserleri bu devirde en çok istifade edeceğimiz esaslardır.

M. Edgar Blochet'nin İran-Türk medeniyetleri arasındaki münasebete ait tetkikleri, artık Sakaların ve Arsakların İran'ı çok eski istilaları hesaba katılınca başka bir şekilde tefsir edebilmek icab eder. (Bu tetkik *Milli Tetebbular Mecmuası*'nda Köprülüzade Fuat Bey tarafından tercüme edilmişti.)

İslâmdan evvelki Uygur medeniyeti 1904-1912 seneleri arasında Almanlar tarafından tetkike başlanmıştı. Turfan, Hoço, Karaşar şehirleri kumlar altından çıkarılarak kütüphane teşkil edecek kadar zengin vesikalar ve kitaplar Almanya'ya götürülmüş, Leipzig'de bir müze vücuda getirilmişti. Müller, Grünwedel, Von Le Coq ve daha birçok âlimler bu vesikaları parça parça tetkik ve neşre koyuldular. Henüz bu büyük hazinenin pek az kısmı neşredilmiş olduğu halde, mevcut tetkikler bile Uygur medeniyetinin ne kadar esaslı ve kuvvetli olduğunu göstermeye kâfidir.

Diğer cihetten Sarmatlar, *Tokharien*'ler, *Scythe*'ler hakkında yeni tetkikler çıkmakta; bu eski Türk kavimlerinin lisanı ve medenî hayatları araştırılmaktadır.

Göttingen'de 1931'de neşredilen Sieg et Siegling'in *Tokharien*'ler hakkındaki en yeni eserleri[1], aynı mesele hakkında Sylvain Lévy'nin Fransa'daki tetkikleri, Benveniste'in Sarmat li-

1 Preussischen Akademie der Wissenschaft [Prusya Bilimler Akademisi için yapılmıştır.]

sanları hakkındaki makaleleri[2] Türk tarihinin bu kısmını da aydınlatmaktadır.

Türk medeniyetinin eskiliği ve Türk kavimlerinin diğer kavimler üzerindeki tesirlerine ait bu muhtelif tetkiklere mukabil; daha yakın devirlerde diğer medeniyetlerin Türk kavimleri üzerinde yaptıkları tesirlere ve Türklerin bu medeniyetlerden ettikleri istifadelere ait de birçok tetkikler yapılmıştır. Bunların başında Çin Türkistanı'nda ve Çin'de İskender istilası ile başlayan Yunan tesirleri; Yüeşiler vasıtasıyla Çin Türkistanı ve Çin'e doğru sokulan *Greco-Bouddique* tesirleri; daha sonra Çin Türkistanı'na Nasturîlik ve Aramîlik vasıtasıyla sokulan Hıristiyanlık tesirleri; Kırım ve Koman Türkleri arasına sokulan Yahudilik tesirleri zikredilebilir. Evvelce *Journal Asiatique*'de çıkmış makaleler, daha sonra M. Jakovleff'in Çin Türkistanı'na ait yeni tetkikleri, yukarıda zikrettiğimiz Alman Türkiyatçıların neşriyatı, nihayet M. Hackin'in Tokyo'da 1932'de bu meselelere dair verdiği en yeni konferanslar[3] Türklerin diğer medeniyetlerle muhtelif münasebetlerini aydınlatacak mahiyettedir.

Türklerin İslâm medeniyetine girdikten sonra vücuda getirdikleri fikrî eserler, evvelce vücuda getirdiklerinden ne miktar ne de muhteva itibariyle daha zengindir diye iddia edilemez. Çünkü eski devirlerden bize kalan vesikalar, hakikette mevcut olanların ancak küçük bir kısmını teşkil eder. Şu kadar var ki İslâm medeniyetine ait menbaların toplu ve yakın olması sayesinde bu devri diğerlerinden daha etraflı ve derin bir surette tanıyoruz. Uygurların İslâmiyeti kabulünden sonra başlayan bu eserleri sırasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun inkirazına kadar takip edebiliyoruz. Vak'anüvis tarihleri, menâkıplar, vilâyetnâmeler, terâcim-i ahvâl, vefayât, tezkere, silsilenâme, seyrisülûk, ilaahir... kitapları sayesinde İslâmî Türk tefekkürünün ana hatlarını çizmek mümkün olabiliyor. Bu devir hakkında memleketimizde oldukça zengin tetkikler yapıldığı için onları

2 E. Benveniste, "Un temiognage classique-Sur la langue des Sarmates", *Journal Asiatique*, CCXXI/1 (Temmuz-Eylül 1932), s. 135-138.

3 Rene Grousset bu konferansların *Journal Asiatique*'de neşredileceğini haber vermiştir.



toplamak ve umumî vasıflarını meydana çıkarmak diğerlerine nazaran daha kolaydır.

Baron Carra de Vaux'nun evvelce neşretmiş olduğu beş ciltlik *Les penseurs de l'Islam*'ından başka; İslâm mütefekkirlerine ait M. Massignon'un Fransızca ve Miguel Asin'in İspanyolca neşriyatı; Gilson'un *Archives des Doctrines Mediavales*'inde İslâm ve Hıristiyan feylesofları arasındaki münasebet ve tesirlere dair makaleler; Goldziher'in *Le Dogme et La Loi de L'Islam*'ı, Gauthier'nin *İslâm Felsefesine Medhal*'i, Munk'un neşriyatı ve daha birçok makaleler ve broşürler İslâmî devir hakkındaki tetkiklerimizi kolaylaştırmaktadır.

Çok yakın zamanları, yani Tanzimat'tan sonraki Türk tefekkürünü tetkik etmek için doğrudan doğruya eserlere müracaat etmek lazım geliyor. Avrupacılık cereyanı ve bunun İslâmî tefekkür ile mücadelesini temsil eden muhtelif mecmualar, risaleler, bizzat Türk feylesof ve âlimlerinin kitapları bu hususta yolumuzu aydınlatacak birinci menbalardır. Bununla beraber bazı edebiyat tarihleri, maarif tarihleri (Mahmut Nafi, Nafi Atuf beylerin eserleri gibi) ile Tanzimat'tan sonraki Osmanlı İmparatorluğu ve yeni Türkiye hakkında Garp'ta neşredilen bazı eserlerden de istifade edilebilir. Bunlardan birçoğunu, hareket ve dönüm noktalarını tespit etmek için zikretmek lazım gelecektir.

İşte bir deneme (*essai*) olmak üzere teklif ettiğimiz bu eser, buraya kadar kısaca anlattığımız menbalara istinat ederek bazan birinci bazan ikinci elden tetkiklerle vücuda gelmiştir.

* * *

Membalarında takip ettiğimiz sıraya nazaran Türk tefekkür tarihini üç devreye ayırmak doğru olur: I- Payen Türk tefekkürü, II- İslâmî Türk tefekkürü, III- Modern Türk tefekkürü.

**I – Payen Türk Tefekkürü**: Ekseriya Türklerin İslâmiyeti kabulünden evvelki devre "kable'l-islam" veya "İslâmdan evvelki" devir denilmektedir. Fakat bu tabirler doğru değildir. Çünkü "İslâmdan evvel" hiçbir karakteri ifade etmez. Evvela Türkler İslâmdan evvel muhtelif şeyler olabilirler. Sonra, İslâmiyetin kabulü Türk tefekkürü için ne bir "hidayet" ne de bir

"inhitat" noktasıdır. Fakat buna mukabil İslâmiyeti kabul etmezden evvel Türk tefekkürü, tıpkı Hıristiyanlıktan evvelki Roma ve Yunan tefekkürleri gibi *Païen*[4] idi. Türklerin dinî anlayışları, kozmogonileri ve mitolojilerinde, dünya görüşlerinde payenlere mahsus olan genişlik ve itikat hudutsuzluğu vardı. Türklerin aynı zamanda muhtelif din ve medeniyetlere birden girişleri, itikatlarını kolaylıkla değiştirmeleri, aralarına yeni mabutlar ve yeni fikirlerin büyük bir tesamüh ile dahil olması bu suretle izah edilebilir. Bu devirde Türk tefekkürü de, tıpkı Roma veya Yunan'daki Payen tefekkür gibi geniş ve her an değişmeye müsait bir *pantheon*'a[5] mâlik bulunuyordu.

Bundan dolayı Türk fikrî hayatının ilk devirlerine "Payen tefekkür" diyebiliriz. Bu devrin *Summer*'lerden İslâmiyeti kabule kadar yani 4000 senelik uzun bir ömrü vardır.

**II – İslâmî Türk Tefekkürü:** VIII. asırdan (Hicri II. asır) XIX. asra kadar 1100 sene devam eden devir diğerinden oldukça farklı karakterlere maliktir.

İslâmî Türk tefekkürü bir "ümmet" tefekkürüdür. Orada imparatorluk ideolojisi beynelmilel dinî camia meydana getirmiştir. Türk tefekkürü burada kendine mahsus karakteri ancak Araplar, Türk ve Acemler arasında müşterek olan İslâmî bir şekil içerisinde ifade edebilmiştir. Binaenaleyh bu devirde orijinal bir eserin doğabilmesi için herşeyden evvel ümmet ruhunun tamamen kavranmış olması; yani İslâmî şekilde "üstad" olunması lazımdı. Bundan dolayı Türk tefekkürü ümmet devrinde hakikî mahsul verinceye kadar; bu devrin şekline ait uzun bir "çıraklık" devresi geçirmiştir.

Ümmet devrinin en müşterek ve umumî karakteri dinî (*théologique*) devlettir. Bu vasfa Hıristiyan, İslâm ve Buda ümmetlerinde tesadüf ederiz. Nitekim ümmet tefekkürünün de bariz vasfı dinî devlet etrafında toplanır: Dinî devlet kendini meşrulaştırmak için "şeriat" ile "mantık"ı telife, diğer tabirle dini aklîleştirmeye çalışır. Bu suretle "medrese", *scolastique* vücuda gelir. Diğer cihetten din, devlet haricinde doğrudan doğruya *mystere*'e istinat ederek içtimaî sınıfların en büyük istinat kuvveti olmakta devam eder. Mantıkla telif yapmayan din, artık devletin dinî değil muhtelif içtimaî sınıfların ve halkın dinidir. O bu şekliyle bazan devlete yakın, bazan ondan çok uzaktır: Böylece zaman zaman Batınîlik, Şiîlik, *heterodoxie, schisme* şekillerini alır. Bu suretle de, "tekke", tasavvuf (*mysticisme*), sırrîlik meydana gelir. İşte, ümmet tefekkürünü aralarında paylaşan, bununla beraber aynı içtimaî teşekkülün neticesinde doğmuş olan iki zıd kutup bunlardır.

**III – Modern Türk Tefekkürü:** Tanzimattan biraz evvel başlayarak gittikçe daha zarûrî ve içtinabı imkânsız bir hal alan Avrupa ile temas neticesinde, Türkler modern tefekküre ağır ağır girmeye başladılar. Modern tefekkür deyince, mâlum olduğu üzere, Rönesans'tan başlayarak Descartes'tan sonra tamamıyla inkişaf eden Avrupa tefekkürünü kastediyoruz. Bugünkü müsbet ilimler, fikir cereyanları, felsefeler modern tefekkürün eseridirler. Onlar, gerek usûl, gerek gaye itibariyle ümmet tefekkürü ile irtibatlarını tamamıyla kesmişlerdir. Düşünme ve yaratma sanatının kökleri hususunda ona birçok şey borçlu iseler de, modern tefekkürü artık diğerinden büsbütün ayrı karakterleriyle mütalaa etmek lazım gelir.

Modern tefekkür herşeyden evvel amelîdir. Gayesi, en geniş mânâsıyla dünyevî *action*'dur. Ahlâk, siyaset ve teknik onun bilavasıta hedefini teşkil eder. Gerek ilim, gerek felsefe olmak itibariyle o bunlara temel hazırlar. O suretle ki artık tefekkür alelâde bir kafa oyunu, bir "muakale" olmaktan çıkmıştır. İçtimaî *action*'un istinat noktası vazifesini görmeye başlamıştır: Teknik ilme istinat eder; ilim usûle dayanır; usûl kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlak ve siyaset de yine ilme (içtimaîyat, iktisat, hukuk), o da usûl ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki tefekkür artık ne ilk zamanda olduğu gibi bir "muakale" sanatı, ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi *mystique* dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehttir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, *action* içindir.

4 Payen yahut paganiste tefekkür deyince site dinlerinin birleşmesinden hasıl olan ve birçok mabutlara ibadet edilen hudutsuz bir itikat şekli anlaşılır.

5 Payen dinlerde bütün mabutların bir araya toplanmasından hasıl olan camiaya derler.

Bu sebepten o, birinci safhada dinî tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usûlünü araştırmaya koyulur.

Nitekim modern Türk tefekkürü de Tanzimat'tan beri bu iki safhadan geçmiştir: O evvela, medrese ve tekke ile karşılaşmış, onunla mücadele etmiş, uzlaşmaya çalışmış, nihayet ona galebe çalarak başlı başına varlık olmaya başlamıştır. Modern Türk tefekkürünün en tam ve inkişaflı safhası budur. Türk tefekkürü ikinci safhaya çok yakın zamanda girmiştir. Usûl ve prensipler üzerinde düşünerek orijinal bir tefekkür olabilmek için lazım gelen çıraklık safhasından geçmemiştir. Bu sebepten Türk tefekkürünün bugün içinde bulunduğu devre, modern tefekkürde yaratıcı olabilmek için geçilmesi zarûrî olan "çıraklık" devresidir.

* * *

Türk tefekkür tarihini bu suretle devirlere ayırarak, her devrin bariz karakterini gösterdikten sonra artık onun mecmuunda hâkim olan ruhu –umumî hatlarıyla– ifade etmek mümkün olur. İki satır içerisinde hulasa edeceğimiz bu vasıflar Türk tarihine atfettiğimiz *a priori* düşünceler olmayıp bütün bu eserde yapacağımız tahlilden çıkarılmış neticelerdir. Onların hareket noktası gibi evvelden verilmesi, yolumuzu aydınlatmaya yarayacaktır:

1- Türk tefekkürü realisttir. O ne Hintliler gibi nefsin içine kapanmış mistik görüşlü bir millettir. Ne de Eski Yunanîler gibi tabiat ve "nizam-ı âlem"e esir olmuş kaderci bir ırktır.

2- Türk tefekkürü nazariye ile ameliye arasında daima sıkı bir irtibat bulmaya elverişlidir. Onda amelî olmayan ve sırf bir zekâ oyunu olarak kalan "muakale"ler yapmak zevki yoktur.

3- Türk tefekkürü fikirler ve mefhumları basitleştirmek, vazıh ve anlaşılabilir bir hale koymak; ona en rasyonel ve kolay şeklini vermeye müsaittir. Yani o tasavvufta bile *rationaliste*'dir.

4- Türk tefekkürü hadscidir. Yani o vakalarla temasında onlardan kendi aksiyonu için ani ve serî neticeler çıkarmaya muktedirdir. Muhtelif medeniyetlere süratli intibak kabiliyeti bunun eseridir.



Şüphe yok ki tarihî tekâmül hattı üzerinde bu esaslardan ayrılan tiplere tesadüf edilebilir. Fakat onlar umumî bir karakteri tespit etmemize mâni olamaz.

Bütün bu kitabın tahlillerinden çıkarılacak olan bu neticeleri evvelden söylemek, onları prensip gibi vazettiğimiz zannını katiyen uyandırmamalıdır. İhtimal ki yeni tetkikler bizi büsbütün başka istikametlere de götürebilir. Fakat bugün Türk tefekkürü hakkında yapabildiğimiz tahliller bizi ancak bu noktalara kadar ulaştırmaktadır.

# BİRİNCİ KISIM

# PAYEN TÜRK TEFEKKÜRÜ

# I

# Kolektif Tefekkür

İlk devirlere ait bilgimiz, henüz felsefe ve ilim sahasında şahsiyetleri meydana çıkaracak dereceye gelmemiştir. *Summer*'ler, *Hittite*'ler hakkındaki tetkikler inkişaf ettikçe bunları daha iyi öğrenmek mümkün olabilecektir. Çin ve Hint medeniyetleri üzerine Türklerin tesiri meydana çıkarıldıkça bu milletlerin en uzak devirlerde yaşamış olan mütefekkirlerini daha yakından ve fikirlerinin ilk kaynaklarıyla beraber tetkik edebileceğiz. Bugün için tarihin en hararetli araştırmalarına sahne olan bu mevzuları ayrı bir fasılda göreceğimiz için, burada evvela Türk kavimleri içerisinde doğan ve hiçbir muayyen şahsiyet tarafından yaratılmış olmayan tefekkürü mütalaa edelim.

Ferdî yaratmaların eseri olmayan bu tefekküre 'kollektif tefekkür' diyorum. Bu kısımda olan Türk kozmogonisini[6] tetkik ve onu Çin, Japon kozmogonileriyle mukayese edeceğim. Bu mukayese bize Uzak Şark medeniyetinde Türk kozmogonisinin faik mevkiini gösterecektir. Ondan sonra Türk mitolojisini[7] ve onun diğer milletlerdeki mitolojilerle münasebetini tetkik edeceğim.

Bu iki bahis din ile akıl arasında köprü vazifesini gördükleri için onları hareket noktası olarak alıyorum. Asıl bundan sonra aklî tefekküre giriyoruz ki, o da kollektif Türk tefekkürünün en mühim eseri olan hikmettir (*la sagesse*). Burada Türk hikmetinin diğer dünya hikmetleriyle mukayesesi ve onlar arasındaki mevkiini göreceğiz.

6 Kozmogoni, dinî mahiyetteki âlemin teşekkülü nazariyesidir. *Cosmogenie* bunun ilmî şeklidir.

7 Mitoloji, "esatir" veya "ustûreler" yani kahramanlara ibadet şeklindeki dinin efsaneleridir.

Kollektif tefekkürün tamamlayıcı unsurları olmak üzere devlet ve idare telakkisini, iktisadî hayatı, sanat şekillerini ve tekniği, nihayet Türk dinindeki sırrî ve sihrî vasıfları tetkik edeceğim.

### *1– Türk Kozmogonisi*

Tarihin en eski kozmogonileri tetkik ve birbiriyle mukayese edilecek olursa, aralarında sıkı münasebetler, alâkalar olduğu görülür. Bu alâkalardan bir kısmı muhtelif milletlerin az çok aynı içtimaî tekâmülü geçirmiş olmasından; ve aynı tabiî hadiseler karşısında bulunmasından ileri gelir. Fakat mühim bir kısmı bu sebeplerle izah edilemez. Çünkü onlarda müşterek olan yalnız dinî ve sihrî hayatların benzeyişi, tabiat temalarının aynı oluşu değildir. Fakat onlarda tabiatın izahı, heyî hadiselere verilen mânâ, hatta bazı tabirlerde de yakınlık vardır. İşte bu yakınlık bizi, bazı eski kozmogoniler arasında münasebet, hatta menşe aramaya sevkeder.

Asya'nın eski milletlerine ait kozmogoniler mukayeseli bir surette tetkik edildiği zaman bunların arasında Türk kozmogonisinin husûsî mevkii meydana çıkar. Bu hususta ilk defa Çin ve İran kozmogonileri mukayese edilmiştir.[8] Görülüyor ki bunların her ikisinde de gök ve yer biri merkez, dördü muhit olmak üzere beş mıntıkaya ayrılmakta ve bu ayrılış heyî cihetten (*eqinoxe*) gece-gündüz müsaviliği ve *solstice* hadiselerine tekabül etmektedir. Bu sistem 'gök-yer' olmak üzere şakuli bir *dualiste* prensip ile tamamlanmıştır. Çin'de bu kâinat görüşü Milattan evvel 25. asra kadar çıkar. İran'da ise buna nazaran çok yenidir. Mevcut mâlumatımız Milattan evvel 5. asrı geçemez.

İki kozmogoı arasında müşterek unsurlar ihmal edilemeyecek kadar çok ve barizdir.

1) *Dualisme* prensibi her iki kozmogoninin de esasını teşkil eder. İran'da Hürmüz ile Ehriman arasında zıddiyet olduğu gibi; Çin'de de *Yang* ile *Yin* arasında zıddiyet vardır. İran'da gök ve

8 Leopold de Saussure, "Le Système Cosmologique Sino – İranien", *Journal Asiatique*, CCII/2 (Nisan-Haziran 1923), s. 235-297.



yer karşılıklı ve zıt prensipler olarak kabul edildiği gibi; Çin'de de *Tien* ve *K'oun* karşılıklı birbirlerinin zıddı iki prensip olarak vazedilmiştir.[9] Şu farkla ki Çin kozmogonisinde bu çarpışmadan ahenk ve doğuş meydana çıktığı halde İran kozmogonisinde çarpışma hiçbir itilaf ile neticelenmez.

2) Beş unsur esası her iki millette görülür. Beş unsur beş ciheti temsil eder. Takribî olarak unsurların cinsi arasında da benzeyişler vardır. Türk kozmogonisini izah ederken bu benzeyişler daha fazla meydana çıkacaktır.

3) Kaplumbağa sembolizmi iki millet arasında müşterektir. İslâmî şekilde devam eden kaplumbağanın İran'da rolü mâlumdur.

Birçok *Kur'an* tefsirlerinde tesadüf edilen[10] bu tema Çin kozmogonisinde de aynen görülür.

4) *Phénix* ustüresi iki kozmogonide de görülür. Köpek ve horozun sol ve sağa, yahut garp ve şarka delalet etmek üzere oynadıkları çift rol her iki millette de müşterektir.

5) Çin kozmogonisinde 'çen' ve İran'da 'gâh' aynı şeye delalet etmektedir. Her ikisi de zamanın taksimatını ifade ederler. Fakat ikisi de saati temsil eden mistik birer mefhumdur. Birçok heyetçiler bunun İran'a Çin'den gelmiş olduğuna kanidirler.

Bütün bu müşterek noktalar iki kozmogoni arasında heyetçileri bir münasebet aramağa sevketmektedir. Çin kozmogonisinin daha eski olduğu muhakkaktır. Fakat Çin takvimi de köklerini *Zodiaque lunaire* yani ay esasına göre yapılan *zodiaque* takviminden aldığına göre menşe meselesi oldukça karışıktır. Bu hususta muhtelif faraziyeler görülüyor.

a) Çin menşei

b) İran menşei

c) Yabancı ve her ikisinde de müşterek bir prototip.

Tarihi deliller ikinci faraziyeyi çok zayıf göstermektedir. Herhalde şu iki yoldan birini kabule mecburuz: Ya bu eski Asya kozmogonisi Çin'den İran'a gitmiş ve bunu iki millet arasındaki bütün Orta Asya sahasını kaplıyan Türkler nakletmişlerdir. Ya-

9 E. V. Zenker, *Histoire de la Philosophie Chinoise*, Paris: Payet, 1932.

10 *Tefsir-i Tibyan, Kadı Beyzavi Tefsiri*: (Nun, ve'l-kur'ani'l-hakim) suresinde (N)un tefsiri.

hut da daha eski bir zamanda her ikisine diğer bir milletten geçmiştir. Bu millet Çin'i istila eden bir kavim veya İran'ın birçok hususlarda menbaı olan Babil ve eski *Summer* medeniyeti olabilir. Saussure de bu sonuncu ihtimale daha fazla mütemayildir. Ed. Chavannes bize evvelce göstermişti ki Uzak Şark milletleri arasında müşterek olan on iki hayvanlı takvimi Çin'e ilk defa bir Türk hanedanı olan *Tsin*'ler ithal ettiler.[11] Sonradan De Saussure, bu takvimi tekrar tetkik ederek menşe meselesinde hüküm vermek mümkün olmadığını, ancak bunun –hangi devirde olursa olsun– Çinlilerin heyî prensiplerine uygun olduğu için, yine Çinliler tarafından yapılmış olması lazım geldiğini iddia etti.[12] Fakat bu iddia doğru değildir. Çünkü biraz yukarıda gördük ki aynı muharrir Çin menşei farziyesinin kifayetsiz olduğuna kanidir. *Summer*'lerin *astrobiologie*'si tetkik edildikçe Milattan 3500 sene evveline ait hayvani takvim esaslarını bulmak mümkün oluyor.[13] Böylece münekkidin yukarıda taraftar olduğunu söylediğimiz faraziye gitgide daha ziyade kuvvetlenmektedir. Cantor, bütün heyî ve riyazî hesapların menşei olarak pamirlerden muhaceret etmiş bir Turanî kavim olan *Summer* medeniyetini göstermektedir.[14] Bu sebepten dünyanın en eski kozmogonisi olup, sonradan İran ve Çin kozmogonilerini doğuran ve onların müşterek kökleri olan Turanî kozmogoniyi gösterebiliriz.

Çin kozmogonisinde *Tien* göğü ve *K'oun* yeri temsil eder. Bütün mabutlar da bu iki prensip arasında taksim edilmişlerdir. Fakat gök mabudu yalnız zadegân sınıfına mahsus olup bu yüksek din halk arasında yayılmamıştır. Halk, yalnız kendi yer mabutlarına bağlanmış; Çin'e dışarıdan geldiği görülen büyük yolun dinine, yani *Taoïsme*'e girmemişdir. Buna mukabil Türk kozmogonisinde yer ve gök mabutları bütün millet (budun) arasında

11 Eduard Chavannes, *Le Cycle Turc des Douze Animaux*, Leiden, 1906

12 Leopold de Saussure, "Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique des chinois", *Journal Asiatique*, XV/1 (Ocak-Mart 1920), s. 55-88.

13 Berthelot, "Astro-biologie chaldéenne", *Revue de metaphysique et de morale*, 1932.

14 M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 4 cilt, Leipzig: Teubner, 1880-1908.



müşterektir. Bu da gösteriyor ki Çin'de sonradan teşekkül eden ve yalnız hakim sınıf arasında yaşıyan gök dini ve ona merbut kozmogoninin menşeleri Çin değildir; Orta Asya'dır.[15]

Çinliler gök mabudunu erkek ve yer mabudunu dişi addediyorlar. Nitekim aynı esas Türk kozmogonisinin muhtelif şekillerinde görülür: Orhon kitabelerinde bu ikili prensip mevcut olduğu gibi; Yakut, Altay Türklerinin kozmogonilerinde de dişi ve erkek tefriki vardır. Çinliler yer mabuduna kendi telaffuzlarıyla *Heoutou* yani yer prensesi diyorlardı. Bu kelimenin "hatun"dan başka birşey olmadığı görülüyor.

Çinlilere göre hükümdar *T'ien-tseu* yani göğün oğludur. Bu telakkinin İran ve Eski Mısır itikatlarında da bulunduğu mâlumdur. Japonlarda *shintoïsme* dininin reisi ve bu dini ilk defa memlekete getiren *Tan-siou*'dur. *Hiong-Nou* hükümdarlarına *Tan-jou* unvanı verilmekte idi. Japon tarihlerine göre *shintoısme* dini bu memlekete istila neticesinde gelmiş ve eski ahali olan *aïnou*'ları Formose adasına tardettikten sonra yerleşmişti. *Shinto* itikatlarına göre âlem iptidada balçık halinde bir *chaos*'dan ibaret olduğu halde sonradan *İzanami* ve *İzanagi* ismindeki iki mabudun izdivacıyla ahengini kazanmış ve ilk insan bunlardan doğmuştur.[16] Bu dini Japonya'ya getiren ilk reis *Tan siou Day-çin*'dir.

Bu suretle Türk, Çin ve Japon kozmogonileri arasındaki ilk münasebet ve Türk kozmogonisinin neden dolayı diğerlerine menşe vazifesini görmüş olduğu anlaşılıyor. Nitekim cihet ve mevsim taksimleri, takvimlerdeki sembolik hayvan isimleri de mukayese edilince mesele daha ziyade meydana çıkar.

Son zamanlarda Japon müverrihi *Shiratori* bu fikri tenkit edecek bazı makaleler neşretti. Bunları evvela *Shigaku Zanki* ve *Tokyo Gakuhu* mecmualarında Japonca olarak çıkardıktan sonra nihayet Fransızca *Journal Asiatique*'de hulasa etti.[17] Ona

15 Mustafa Şekip Bey [Tunç], "Çin Felsefesinde Türklerin Tesiri" (Türk Tarih Cemiyeti için hazırlanmıştır.)

16 A. Preville, "Le Japon et son evolution", *Revue de Science Sociale*.

17 Kurakichi Shiratori, "Sur L'origine des Hiong-Nou", *Journal Asiatique*, CCII/1 (Ocak-Mart 1923): 71-81. Müellif burada Hiong-Nou'ların Moğollarla Tonguzların bir halitası olduğunu, Türk olmadığını ispata çalışıyor. Fakat bunun delilleri yalnız yukardaki iki kelime-

göre *Hiong-Nou* hükümdarlarına verilen *Tenk-li kutu şen-yu* unvanı Türkçe bir unvan değildir. Müellif burada evvela *Deguignes*'yi, ondan sonra bu unvanı Uygur kağanlarının "tengride kut bulmuş" tabirleriyle mukayese eden Müller'i tenkit ediyor. "Kutu" kelimesinin 'kut' yani uğur kelimesinden gelmediğini göstermek için bunun iki ayrı hece ile yazılmış olduğunu zikrediyor ki bunun ne kadar sathi ve kifayetsiz bir tenkit olduğu görülür. Shiratori'ye göre *Tenk-li* Çince "göğün oğlu" unvanının bir taklididir. Halbuki Çinliler göğün oğlu mânâsına –yukarıda gördüğümüz gibi– *T'ien-tseu* diyorlar. Türkler buna mukabil *Tan-ju* veya *Tan-çu* tabirini kullanıyorlardı. *Çu* Türkçede nesil, oğul mânâlarına geliyor: Çocukta olduğu gibi.[18] Nitekim Çinlilerde de *tseu* kelimesi oğul, nesil devam ettirici ve mecazen 'üstad' mânâlarına kullanılmıştır: *Koung-tseu* veya *Lao-tseu*'da görüldüğü gibi.

Türklerde hakana göğün oğlu demek o kadar esaslıdır ki Yueşi'ler Hinti zaptettikleri zaman hükümdarlarına Hintçe olarak *devaputra* unvanını vermişlerdi.

Bütün bu izahat gösteriyor ki *Hiong-Nou*'ların Türk olmadığını ispat için yapılan gayretler çok sathidir. Onlar Turani kozmogoniyi Japonya'ya götürdükleri gibi onlardan daha çok evvel *Tsin*'ler zamanında da on iki hayvanlı takvimi de imparatorluk teşkilatı ve *El* idaresiyle beraber Çin'e götürmüşlerdi. Ed. Chavannes'dan öğreniyoruz ki Türklerde asıl olan cihetlerin, mevsimlerin dörde taksimi idi. *Tsinler* Çin'e bu dörtlü taksimi götürdükleri halde sonradan Çinliler buna merkezi ilave ederek beşli taksimi çıkarmışlardır.[19] On iki hayvanlı sembolik takvim tamamıyla bir kozmogonik esastan çıkmıştır. Filhakika biz onun muhtelif Türk kavimleri arasında ve tarihin ayrı ayrı devirlerinde mevcut olduğunu biliyoruz, Orhon kitabelerinde[20], *Divanu Lügâti't-Türk*'te (yani Uygur Türkleri arasında), *Câmiü't-Tevarih*'te (yani Moğollar devrinde), *Kitâbu'l-Menâfi*'de, on iki hayvanlı takvime tesadüf ediyoruz. Burada maksadımız onu izah etmek değil, fakat Türk kavimleri arasındaki kozmolojik iştiraki göstermektedir.

nin tenkidine münhasır olup bu noktalarda da hiç kuvvetli olmadığı görülüyor.

18 Necip Asım Bey [Yazıksız].

19 Ziya Gökalp, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât", *Millî Tetebbular Mecmuası*, 3, s. 295.

20 Necip Asım Bey, *Orhon Kitabeleri*, s. 138 (cenub-ı şarki köşesi).



* * *

Türk kozmogonisinin eskiliğini ve Asya milletleri arasındaki mevkiini gösterdikten sonra artık onun mahiyetine, esasına girebiliriz.

Türkler âlemi birbirinin zıddı olan, fakat birbirini tamamlayan iki prensip ile izah ediyorlardı. Bunlar da "Gök Tanrı" ve "Asra yer" idi. Hakikatte herşey bir feza (*chaos*) halinden ibaret iken sonradan vuzuh kazandıkça gök yerden, aydınlık karanlıktan, erkek cevher dişi cevherden ayrılmış ve birbirine tamamıyla zıd olan bu kuvvetlerin tekrar birleşmesinden kişi, yani ilk insan vücut bulmuştur. Orhon kitabeleri Türk kozmogonisini iki satırla şöyle hulasa ediyor: "Öze kök Tengri, asra yagız yer kılındıkta, ekin ara[sı] kisioğlu kılınmış."

Görülüyor ki bu kozmogoni tamamıyla semavi dinlere mahsus vasıfları kazanmıştır. İptidaî kavimlere has olan totemizm ve animalizm bakiyelerini atarak mücerret ve zihnî esaslar üzerine kurulmuştur. Aslında bir olan iki zıd prensibin sonradan tekrar birleşmesi Türk kozmogonisinin vahdetçi (*moniste*) bir dünya görüşüne ulaştığını gösteriyor. Dinlerin bu fikri kemal derecesine yükselebilmesi için mutlaka geniş ziraî faaliyet üzerine müesses bir Site ve *El* medeniyetinin yaşanmış olması lazımdır. Bu dereceyi ancak mütekâmil şeklinde Yunan ve Eski Mısır medeniyetlerinde görüyoruz. Vahdetçi ve itilafçı geniş bir kozmogoninin teşekkülü, ustûreler ve sihrî itikatların ehemmiyetini kaybetmesi veya hiç değilse kabileler arasında mevzi akideler haline inmesi Türkler arasında Elhanlık şeklinde başlayan büyük siyasi vahdetlerin aynı zamanda fikrî vahdetler doğurmuş olduğuna delalet eder.

Gök Tanrı bütün mevcudatın yaradıcısıdır. Lakin "Asra yagız yer" onun yarattıklarını mahveder. Birisi yaratıcı, öteki yok edicidir. Adeta birisi Siva diğeri Vişnu'dur. Bütün ibadetler, dualar Gök Tanrı'ya teveccüh eder. Nihayet Yağız yer de onun

bir parçasıdır. Gökle yer arasındaki ayrılık ancak vaziyet ve hal itibariyledir. Fakat ailenin ahengi, cemiyetin nizamı gibi, gökle yerin de ezelî bir uyuşması, uzlaşması vardır. Gök hakanı, yer hatunu temsil eder. Hatta doğrudan doğruya Türk kozmogonisi (anam yer – atam gök) esasına istinat eder. Tanrı'nın timsali Ay ata veya Aydede, yağız yerin timsali de Güneş anadır. Bektaşi ananesinde bu kanaat yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Hacı Bektaş'ın *Makâlât-ı Erbaîn*'inde bunu açıkça görüyoruz.[21] Esasını monizmden alan bu ahenkçi ikilik Türklerin kollektif felsefesidir. Nasıl ki İran'ın millî (kollektif) felsefesi de mücadeleci ikilik idi. Yukarda gördüğümüz gibi onun kökleri de Çin ve *Summer* yolundan eski Türk kozmogonisine dayandığı halde İran'ın husûsî içtimaî şeraiti ve hayatı orada monizmden çıkmış olan ahenkçi *dualisme*'i, itilaf kabul etmez bir mücadeleci *dualisme* haline getirmiştir. Çünkü kabileler üstünde ve onların ittihadına dayanan bir "El" teşkilatı kurmuş, kadın ve erkeğin karşılıklı mevkilerine müstenit ve eski Cermen ailesini andırır "pederî aile" üzerine dayanmış olan eski Türk cemiyetinin dünya görüşü ancak böyle vahdetçi ve ahenkçi bir dünya görüşü olabilirdi. Halbuki İran birçok istilalar geçirmiş; ve *Parthe*-'ler, *Arsakide*'ler zamanında Turanî kavimler tarafından zabt ve idare edilmiş olduğu için orada cemiyet evvela tecanüssüzdü.[22] Aşağı sınıfların itikatları ve âdetleri ile hâkim sınıfların âdet ve itikatları imtizaç edememiş, hatta ekseriya mücadele halinde kalmıştır. Eski İran'ın Gave efsanesi, 'ateşten dil' hikâyesi, 'Efrasiyab' ile mücadeleleri hep bu itikat buhranının ve dahili zıddiyetlerin alâmetleridir.

İran'da bundan dolayı aile, en kapalı şekliyle Peder-şahi olmuş; kadın erkekten ayrılmış, Harem cemiyeti uzlaşmaz iki parçaya ayırmıştı. Böyle bir içtimaî hayatın doğurabileceği dünya görüşü de elbette *Zend Avesta*'nın Hürmüz ve Ehrimen mücadelesinden başka bir şey olamazdı. Bu suretle neden dolayı

21 *Makâlât-ı Erbaîn li Hacı Bektaşi'l-Horasanî*, Hatipoğlu tarafından Türkçe manzum tercümesi (H. 812) hususi kütüphanemizdedir; s. 20, 21.

22 Milattan evvel 500-226 arasında İran'da hükümet sürmüş olup, bu memleketi Orta Asya'dan gelerek işgal etmiş ve oradaki yerli kavimlerle karışmışlardı.



aynı köklerden gelen bir kozmogoninin şeklini değiştirdiği anlaşılır. Bir kısım Türkler İslâmiyetten evvel *manicheiste* olmuşlar ve İran itikatlarına girmeye başlamışlardı. Bunu tetkik eden Edgard Blochet, Türk kozmogoni ve mitolojisinin birçok esasını bu tesirlerle izaha çalışmıştır.[23] Halbuki bu tesirler çok yakın bir devre aittir; ve yukarda gördüğümüz menbaların bir kısmı Milattan 3 asır, bir kısmı 35 asır evveline kadar gider. Bu nevi tesirler bize kökleri izah etmekten çok uzak olup, iki komşu millet arasında her zaman olabilen fikrî intikalleri gösterir.

* * *

Türklerde Ak ve Gök Çinlilerin Yang'ına mukabildir. Gök Tanrı bütün Türklerin ve muhtelif sınıfların mabudu olmakla beraber bilhassa Akbodun (Ak kamik) yani zadegânı temsil eder. Kara yağız yer, Kara bodunu (Karakamik) yani avamı temsil eder.

Yakutlarda çok ilahcılık Türklerin bu esaslı kozmogonilerile imtizaç etmiştir.[24] Göğün mabutları Tenger yani Tanrılar ve yerin mabutları Yirey ismini alır. Yukarda dokuz ağa oza, aşağıda sekiz ağa oza vardır. Göğün tabakaları 17, yerin tabakaları 12 veya 5'tir. Gök mabutlarının en kudretlisi Art Toyon Ağa'dır.[25]

Altaylarda göğün tabakaları 17 ve yerin tabakaları 7 veya 9'dur. Radloff'a göre umumiyetle Türk kavimleri arasında gerek Tanrı ile karayer veya yagız yer arasında orta dünya vardır. Burası kişinin yaratıldığı ve insanların yaşadıkları âlemdir. Orada Yer-su'lar hakimdir. Yer-su'lar Türk kozmogonisine tali olarak giren Türk mitolojisinin unsurlarıdır.

23 Edgard Blochet, "Mazdeizmin Türk Kavimlerinin İtikadları Üzerindeki Tesiri", (Terc.: Köprülüzade M. Fuat), *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1 (1913), s. 124-161.

24 Wenceslas Sieroszewsky, "Sur la religion 'Chaman' selon les croyances des Yakoutes", *Revue d'histoire des religions*, Paris.

25 Türkler ruhanî reislerine (toyon) diyorlardı. Bkz.: *Dîvânu Lügâti't-Türk*.

Yakutlarda aşağı göğün (yani yeraltının) en mühim mabutları Kadır Kagan, Çaday Boloh ve Kız Hatın'dır. Boloh, ateş mabudu olup Fenikelilerin Moloh'larını hatırlatıyor. Kız Hatın'ı evvelce Çin kozmogonisinde de görmüştük.

Muhtelif parçalarını dağınık olarak gördüğümüz Türk kozmogonisinin en tam şeklini Radloff, Altay Türklerinde bulmuştur.[26] Ona göre âlemde hiçbir şey yokken yalnız Karahan ve su vardı. Karahan (gören) ve su (görünen) idi. Yani *epistemologique* lisanla biri nefs *sujet*, diğeri mevzu *objet*'yi temsil ediyordu. Karahan şekilsiz ve gayr-ı muayyen bir kuvvet, bir nevi *chaos* olan sudan kişiyi yarattı. Ve böylece kendini yalnızlıktan kurtarmak istedi.

Bu yaratış şeklinde iki akidenin esaslarını görüyoruz. Bir taraftan orada hayatın menşei olarak suyu kabul eden Thales'in kozmolojisini buluyoruz: "Vecealnâ minelmâi külli şey'in hay" ayetiyle bunun münasebeti kolaylıkla fark edilebilir. Diğer taraftan orada bütün İslâm tasavvufunda devam eden ve Eski Yunan kozmolojisinde de görülen zuhûr akidesini buluyoruz. Buna göre Allah insanı yoktan var etmiş (*ex nihilo*) değildir. O zaten şekilsiz ve fevzaî tabiatın içinde Allah'la beraber (*co æterno*) mevcuttur. Fakat orada kuvve halinde olan şey, Allah tarafından fiil haline çıkarılmış; mübhem ve şekilsiz olan vuzuh ve şekil kazanmıştır. Eski Yunan'da Platon ve Aristo felsefelerinin bu kozmolojiye dayandığı görülüyor. En eski menbalarıyla yani (*Hiong-Nou* ve *Summer*) Türk kozmogonilerinde ve onlar vasıtasıyla yekdiğerine bağlanan Çin ve İran kozmogonilerinde umumiyetle *creationisme* fikri görülür. Onların Akkadlar zamanından *Kur'an*'a kadar gelen bütün mukaddes kitaplarda Allah'ın âlemi ve insanı 'yoktan var ettiği' kanaati mevcuttur. Garp felsefesi *Summer* ve Yunan aslından gelen *eternisme* ile Hıristiyanlıktan gelen *creationisme* fikirlerinin mücadelesine sahne olduğu gibi; İslâm felsefesi de -aynı suretle- Türk, İran ve Yunan aslından gelen kozmolojik telakkilerle *Kur'an*'ın 'hilkatçilik'i arasında bir mücadele sahnesi olmuş ve bütün İslâmî tasavvuf bunu 'ezelcilik' lehine tefsir etmeye çalışmıştır.

26 Radloff'tan naklen, Bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1926, s. 52-55.



'Kişi' ve 'Karahan' su üzerinde uçmaya başladılar. Fakat kişinin gurur ve ihtirası Karahan'ı aşmaya ve başını göklere yükseltmeye sevketti. Karahan onu cezalandırmayı düşündü. Suyun dibine batırarak 'bilmek' ve 'uçmak' iktidarlarını ondan aldı. Fakat sonradan bu tek ve sevgili mahlukuna acıyarak ona tekrar 'bilmek'i iade etti. Yalnızca gurur ve rekabetinin yanlış yollara sürüklediği 'uçmak'ı ona geri vermedi. Onu bir yere bağlamak ve yaşatmak için denizin dibinden bir yıldız (ulduz) yükseltti. Bundan bir avuç toprak aldı ve böylece adalar ve dağlar meydana çıktı. Fakat kişi bir türlü uslanmadı. Yine yaratanla boy ölçüşmeye kalktı. O zaman Karahan (Yayık) isminde bir melek gönderdi. Onun vasıtasıyla kişiyi yeraltına tardetti ve Erlik (Yerlik) Han diye ad koydu. İnsanlar onun neslinden yetişti.

Burada kişinin Karahan'la mücadelesi, *Promethée*'nin *Zeus* ile mücadelesini hatırlatıyor. Diğer cihetten sami kavimlerdeki şeytanın gururu, Allah'la rekabeti ve evvelce onun sevgili meleği olduğu halde sonradan yeraltına tardedilmesi ustûresi de aynı mahiyettedir. Âdem'in cennetten tardı ve yeryüzüne gönderilmesi ile Türk kozmogonisinin bu ustûresi birbirine daha yakındır. Uçmak'ın kişiden alınması şayan-ı dikkattir. Uçmak'ın cennet olduğu ve böylece bu cümlenin aynı zamanda cennetten tardı ifade ettiği de görülüyor. Bilmek ve uçmak, akıl ve ihtiras gibi ruhun iki kudretine tekabül ediyor. İnsanın gururunu kırmak için kendisinden ihtirasın alınarak yalnızca mutedil ve sakin akılla bırakılmasını ifade etmektedir.[27]

Türk kozmogonisinde dikkat edilecek bir nokta da kadının yaratılışıdır. Sami kozmogonilerinde Havva, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Yani ayrı bir varlık, başlı başına bir yaratılış olmayıp ondan ayrılmış bir parçadır. Halbuki Türk kozmogonisinde kadın (hatun) kişinin bir parçası değildir. O, Karahan tarafından ayrıca yaratılmış olup Yer Hatun ismiyle Yerlik Han'a muadil bir kuvvet teşkil eder. Kozmogoninin bu

27 İhtirasın insandan alınması Bouddha'daki arzuların imhası, Nirvana ve sakin, hareketsiz aklın hâkimiyeti fikirlerini; veya yakın zamanda Schopenhauer'in İradeyi terkederek Tasavvur halinde kalmak felsefesini hatırlatmaktadır.

husûsî vasfı, eski Türk ailesinin Peder-şahî değil, fakat pederî bir esasa göre kurulmuş olmasından ileri geliyor.

### 2– *Türk Mitolojisi*

Burada asıl Türklerin mitolojisini izaha girmezden evvel onların dahil bulunduğu daha geniş bir lisanlar ve itikatlar ailesinin yani Ural-Altaylar'ın mitolojisine temas etmeliyiz. Nasıl ki Avrupa milletlerinden herhangi birisinin mitolojisi tetkik edildiği zaman da onun mensup olduğu daha geniş Hindo-Avrupaî mitolojiye temas ediliyor.

Mitolojik tefekkür, *Comte*'un *theologique* hal dediği devrenin ilk zamanına, yani mistik tefekkürden aklî tefekküre intikal safhasına tekabül eder. Bu mânâya göre o, cemiyetlerin muhayyile devresidir. Nitekim daha yüksek medeniyetlerde ilim ve felsefelerin teşekkülüne rağmen, o halk arasında devam etmiştir. Bütün eski milletlerin köklerinde rastladığımız mitolojiyi az çok değişmiş şekilleriyle bugün köyler ve kasabalarda, ziraatçi ve ananeci muhitin içinde buluyoruz. Şimal milletlerinin *Eddas*'ları, Almanların *Niebelungen*'leri, Fransızların *Chanson de geste*'leri bunların en meşhurlarıdır. XIX. asırda romantizm cereyanı tabiat ve tarih muhabbetini uyandırarak eski mitolojileri sanat mevzuu haline getirmiştir. *Pouchkine, Hugo, Goethe, Wagner* mitolojiyi sanata soktular. Fakat büyük sanayi hayatının inkişafı ve ananeci ziraî muhitten uzaklaşma romantizm ceryanını kudretten düşürdüğü gibi, mitoloji de sanattaki faal mevkiini kaybetti. Bugün onun rolü millî karakterlerin köklerini aramak için bir menba olması ve sanatkâra semboller hazırlanmasından ibarettir. Bizde mitolojiyi sanat ve fikrîyata canlı bir mevzu haline getirmek isteyen Ziya Gökalp'tir.[28] O ilk defa Türk destanlarını tetkik ederek onları yeni lisanla nazıma çevirmeye ve yeni sanata mal etmeye çalıştı. Genç şair Orhan Seyfi

28 Ziya Gökalp, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât", *Millî Tetebbular Mecmuası*, 3 (1913), s. 385-456; "Tepegöz", *Yeni Mecmua*, 5 (1917), s. 93-97.



tarafından takip edildi.[29] Ziya Gökalp daima köklere kadar giderek Payen devrin mitolojisini tetkik etti. İslâmî devrin destanlarıyla meşgul olmadı.

Halbuki aynı mitoloji, İslâmî devirde birçok muhit ve fikir tesirlerine bürünerek yeni bir şekil altında yaşadı. Bugün halk arasında izleri devam eden budur. Canlı bir kıymet olması itibariyle yalnız bu şeklin edebiyata mevzu olarak alınabileceğini *Anadolu* mecmualarındaki bazı tetkiklerde gösterdik.[30] Bu tarzdaki destanı edebiyatın numûnelerini genç şair Halûk Nihat, *Geçmiş Zamanın Masalları* ismindeki eseriyle verdi.[31] Türk mitolojisinin İslâm medeniyeti içerisindeki şekillerinden ikinci kitapta bahsedeceğiz.

* * *

Ural-Altay ailesi üç kavmî zümreye ayrılmaktadır: Türk ve Tatarlar, Mongollar, Mançular ve Tonguzlar.[32] Biz burada uzaktan alâkalarını da nazarı itibara almak üzere bilhassa birinci zümre üzerinde duracağız.

Mukayeseli mitoloji tetkikleri bize çok eski bazı ustûreler arasında kök birliği veya intikal olduğunu gösteriyor: *Scandinave* ve Hint mitolojileri arasında yapılan mukayeseler onların daha eski ve müşterek bir kaynaktan çıktığı fikrini doğurmuştur.[33] Eski *Dravidien* medeniyeti ile *Summer* ve *Eti* (Hitit) medeniyetleri arasındaki bir benzeyiş de diğeri gibi müşterek kök fikrini kuvvetlendirmektedir. Hindistan'da *Dravidien*'lerin Asya istilasından evvel oturdukları ve ustûrelerden pekçok şeylerin onlara intikal ettiği görülüyor.

29 Orhan Seyfi [Orhon], *Peri Kızıyla Çoban Hikâyesi*, İstanbul 1919.

30 Hilmi Ziya [Ülken], "Anadolu Örfü ve Destanlar", *Anadolu Mecmuası*, 1-2 (1923).

31 Halûk Nihat bu eserinde "Tahir ile Zühre", "Şah İsmail" ve "Süleyman Şah" hikâyelerini dasıtânî ve kuvvetli bir lisanla nazım haline koymuştur.

32 Alexandre Haggerty Krappe, *Mythologie Universelle*, Paris: Payot, 1930.

33 René Grousset, *Histoire de l'Extrême - Orient*, Paris 1929, c.2.

*Grousset*'ye nazaran çok yakın zamanlara ait olan keşifler, Hindistan'ın Arilerden evvelki medeniyeti ile Mezopotamya'nın eski medeniyetleri yani *Summer*'ler arasındaki çok yakın bir benzeyişi meydana çıkarmıştır. Arkeolog John Marshall ve arkadaşı 1920-1926 senelerinde *Indus* vadisinde yaptıkları hafriyat neticesinde çok yeni hakikatlarla karşılaşmışlardır. Bu tetkikler *Summer*'ler ile büyük bir yakınlığın olduğunu gösteriyor.

Türk mitolojisinin köklerini Milattan 35-40 asır evveline ait olan bu en eski medeniyetlerde aramak lazım gelirse de henüz bu yarı tarihî devirlerin üzerindeki ibham perdesi kaldırılmış değildir. Biz bugünkü halde, Türk mitolojisinin daha yakın zamanlara ait şekillerini tetkikle iktifa edeceğiz. Bunlarda Yakut Türkleri hakkındaki araştırmalarla Radloff'un Altaylılara dair neşriyatı ve İslâmî devirde yazılmış bazı eserlerin şehadetlerine istinat etmektedir.

Mitolojik tetkiklerde evvela mabutlar ailesi ve onlar hakkındaki ustûreler, daha sonra yarı ilahlar, nihayet kahramanlara ait ustûre ve destanların gelmesi lazımdır. Bundan dolayı, elimizdeki tarihî vesikaların eskilik ve yeniliğine bakmıyarak Türk mitolojisini bu sıraya göre mütalaa edeceğiz.

Türk mitolojisini tam şekliyle bugün Yakutlar ve Altaylılarda buluyoruz. Bunların tarihi köklerine pek dağınık ve mübhem bir surette tesadüf edilmektedir. Radloff Altaylıları, Sieroszewsky de Yakutları tetkik etmişlerdi. Ziya Gökalp *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı eseriyle, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat" hakkındaki makalesinde bu menbalardan istifade etti. Biz burada Türk mitolojisine ait malumatın bir kısmını yine bu membalardan çıkaracağız.

Bundan evvelki fasılda gördüğümüz gibi Altaylılarda bütün kâinatın hâkimi ve gök ilahlarının reisi (Tanrı Karahan) olup onun tarafından yaratılan fakat kendisine rakip olduğu için yeraltına koğulan Erlik Han (Yerlik Han) da bir nevi şeytan veya yeraltı mabududur.

Göğün on yedinci katında ve kâinatın üstünde bütün ilahların babası, ezelî hâkim Tanrı Karahan oturur ve dünyayı emri altında bulunan birçok ilahlarla beraber idare eder. Göğün muhtelif katlarında oturmakta olan bu mabutlar Tanrı Karahan'dan



çıkmış ve onun vasıtasıyla vücut bulmuşlardır. Bunlardan üçü en mühimleri olup diğerleri onlara tabidir.

1) *Bayülken:* Göğün on altıncı katında, altın dağda altın bir taht üzerinde oturur.

2) *Kayağan Tanrı:* Göğün dokuzuncu katında oturur.

3) *Mergan Tanrı:* Göğün yedinci katındadır.

Yedinci kat gökte, göğü ve yeri aydınlatan büyük mabude gün ana=Güneş, altıncı katta ay tanrısı Ay ata vardır. Ekseri Hindu-Avrupaî dinlerde güneş mabudu erkek, Ay mabudu dişi olduğu halde İslavlar ve Türklerde aksidir. İslavlarda Hint ve Avrupaî bir kavim oldukları halde onların mitolojilerinde bu hususiyetin görülmesi ancak Türklere komşu ve uzun müddet onlara tâbi yaşamalarıyla izah edilebilir. Beşinci kat gökte *Koday Yayçu*, üçüncü katta Bayülken'in iki oğlu oturmaktadır: *Yayık* ve *Mayter*.

En fazla meskûn olan üçüncü kat göktür. Bu tabakada birçok ilahlardan başka insanların cenneti olan Ak ülke ve bütün hayatların kaynağı olan Sütgölü vardır. Yakutların itikadına göre bir çocuk dünyaya geleceği zaman aşk, güzellik ve doğum ilahesi olan *Ayzıt* buradan bir damla süt alarak çocuğun ağzına koyar. Bu damla ona hayat ve ruh verir. Altaylarda ise bu işi Bayülken'in oğlu Yayık yapmaktadır. Sütgölü, Sami mitolojisindeki Ab-ı Kevser'e tekabül eder. Payen Türk cennetine ait tafsilat, müşahhas tasvirleri itibariyle *Kur'an*'ın cennet tasvirlerini andırmaktadır. Orada mukaddes Suruvdağı yedi Koday=Huda (yani mabut) ile onların emrine tabi olan *Yaycu* yani sıyanet meleklerinin ikametgâhıdır.[34]

İşte Altay mitolojisinin (Altay dağları *Olympe*'e tekabül etmek üzere) ihtiva ettiği başlıca Gök mabutları ve onların üstündeki hayatları bu suretle tasavvur edilmiştir.

Bundan sonra ikinci derecede, Yunan mitolojisinde olduğu gibi yeryüzünde yaşıyan ve insanlar tarafından her zaman görülemeyen periler, cinler âlemi gelir. Bu itikat sisteminin –herhalde– *Animisme* bakiyesi olması lazımdır. Fakat tarihen

34 Ziya Gökalp, *Türk Töresi*, İstanbul: TBMM Maarif Vekâleti Neşriyatı, 1923, s. 52-55.

tespit edilen ve bugün mevcut olan şekli, ondan çok daha mütekâmildir.

Türkler bu nevi yarı ilahlara (Yer-su) ismini veriyorlar. Orhon kitabelerinde (Yir-sup) diye geçiyor.[35] Bunlar yer ve suların hamileridir. Yer-suların başı ve en büyükleri Ogan'dır.[36] Altaylara göre yer-suların on yedi hanı bu Ogana tabidir. Bunlardan herbirinin büyük dağlardan birinde oturduğuna inanılırdı. Ogan, yerin göbeğinde, zirvesi Bayülken'in yurduna kadar ulaşan bir çamağacının gölgesinde oturur.[37] Yer-sulardan en meşhurları Demir Han, Talayhan, Altayhan, Kırgızhan, Okto Han ilâahirdir.

İleride göreceğimiz Oğuz efsanesindeki hanlar da aynı suretle birer tabiat kuvvetini temsil etmektedir ki bütün bu itikatların Hint mitolojisinde görüldüğü gibi *Naturisme* dinine ait veya onun arta kalanı olduğu anlaşılmaktadır.

Altaylılarda yeraltı ayrı bir âlemdir. Tıpkı Yunan mitolojisinde *Hades*'in hükümran olduğu gibi burada da mutlak bir surette Yerlik Han hâkimdir. Gökyüzünde olduğu gibi orada da Yerlik Han'a tabi olan birçok ikinci derecede mabutlar vardır.[38]

Eski Türk mitolojilerinden zamanımıza kadar intikal ederek İslâmiyet ve Hıristiyanlığın tesirlerine rağmen bugün yine şeklini muhafaza eden bir tanesi vardır ki, bu da 'Yakut'ların mitolojisidir.[39]

Yakutlara göre de, diğerlerinde olduğu gibi, mabutlar yukarı Gök, orta Dünya ve aşağı Gök'e mensup olmak üzere üç sınıfa ayrılıyorlardı. Onlar yukarı Göğün mabutlarına 'Tanrılar' diyor-

35 *Orhon Kitabeleri.*

36 Oğan bazı lehçelerde mabut mânâsına kullanılmaktadır. Oğul, Oğuz, Oğur gibi kelimelerin müşterek cezrini teşkil eden (oğ) kelimesinde herhalde asli ve müşterek bir mânâ olmalıdır.

37 "Türk Mitolojisi", Yusuf Osman Bey. Ziya Gökalp'tan naklen.

38 (İkinci makale), Wenceslas Sieroszewsky, "Sur la religion 'Chaman' selon les croyances des Yakoutes", *Revue d'histoire des religions*, Paris.

39 Buna ait tafsilat, Ziya Gökalp'ın *Türk Töresi* ve *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde vardır.



lar.[40] Bu zümre umumî Türk kozmogonisinde Gök Tanrı'ya tekabül ediyor.

Yukarı Gök mabutlarının başında Art Toyon ağa vardır: O nihayetsiz bir kudrete sahip olmakla beraber hareketsiz ve sakindir; eşya üzerinde müessir değildir. Güneş gibi parlar, fakat insanların işlerine karışmaz. O adeta *Aristo*'nun metafizikindeki Allah gibi mahza fiil (*Acte pur*), hareketsiz ve mükemmel bir suret *Forme*'dir. Günlük işlere ait dualar ona tevcih edilemez. Yalnız onun şerefine *Yıs-yahi* denilen ilkbahar bayramları, büyük içtimalar yapılır. Gençler onun şerefine dokuz defa kımızla dolu dokuz kupayı *Ourouï* ve *Aïhal* diye bağırarak içerler. Art Toyon şerefine kurban kesilmez; çünkü o intikam ve harbin değil, fakat sulh, sükûnet ve nizamın Allah'ıdır.

Art Toyon ağadan sonra sırasıyla şunlar geliyor:

a) Orong Ay Toyon: Dördüncü gökte oturur. Beyaz, yaratıcı mabuttur.

b) Nalban Ay: Tatlı yaratıcı ana.

c) Nalgır Aysıt Hatun: Tatlı doğurucu hanım.

d) An-Alay Hatun: Kırlar, yeşillikler, çocukların yani yetişen hayatın mabududur.

Bunlardan sonra Çesegey Ay ile onun yedi kardeşi yedi kuvveti temsil ederler. Bunlar balta, şimşek, tali ve kader, harp, hiddet, lütuf ve iyilik ilahlarıdır.

Davar, yani ehli hayvanların ilahları Mogol Toyon ile Oson hatun'dur. Agıl ve Karagol kelimeleri aslen Akgol ve Karagol şeklinde olup bu mabutlara nisbetle sağ ve sol ak ve karayı temsil ederler: Çinlilerdeki Yang ve Yin'in rolünü oynamaktadırlar.[41]

Yakutlarda av ilahı Bay Banyan'dır. Göğün yollarını muhafaza eder; ayrıca bazı ilahlar vardır: Göğün kapıcısı Bosol Toyon ve Buomca Hatun, ev ilahı Baran Batır, kümes ve ağılların ilahı Alas Batır'dır. (Batır = Bagatur, bahadır)

40 Yakutlar Tanrı mukabili (Tenra) tabirini kulanıyorlardı. Fakat bu bütün bir sınıfa alem idi.

41 Ziya Gökalp, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât", *Millî Tetebbular Mecmuası*, 3 (1913), s. 385-456.

Mecmuu dokuz zümre teşkil eden bu yukarı gök mabutlarına Yakutlar 'dokuz ağa öze' diyorlar. Orhon kitabelerinde gök mabudu 'öze Tanrı' olarak görünüyor. Finlerde gök mabudu *Ukka* ve zevcesi *Akka*'dır. Bugünkü Türkçede ağanın reis, baş ve muhterem mânâsına geldiği mâlumdur. Finlerde gök mabudu ve bir nevi Yunanî *persephone* mukabili olarak (*Tuonen Akka*) görülüyor: Bunun Yakutlardaki Toyon ağa olduğu meydandadır.[42]

Aşağı göğün mabutları 'sekiz ağa öze'dir. Bunlar da sırasıyla:

a) Ulu Töyer Ulu Toyun: Yani namütenahinin kudretli hakimi.

b) Altan Sabiray Toyun: Yani tunç başlı hakim.

c) Tarila Tan Tarili Toyun (bunun mânâsını Sieroszewsky hal edememiştir).

d) Arah Toyun: Günah hâkimi.

e) Bouor Malahay Toyun: Yani balçık külahlı hakim.

f) Trad: Yakutlarda çok münteşir bir hastalığın ismidir.

g) Hıtay Baksi Toyun: Çinli bakıcı (falcı) hakim.

h) Namik Hatun.

Aşağı göğün mabutları daima fenalığı, zulmü ve hastalığı temsil ederler. İnsanlar onların zararından korunmak için sihirbazlara yani şaman kam'lara müracaat ederler. Bu suretle asıl Türk dini Ziya Gökalp'ın gösterdiği gibi Toyonizm olduğu halde; onun sihirbazlık şeklini alan husûsî ve mevzii şekilleri Şamanizm'i vücuda getirir.

Yakutların mitolojisinde bu esas mabutlardan başka dağınık olarak birçok ilah isimlerine daha rastlanmaktadır. Bunlardan en meşhurları Çagaday Boloh, Kadır Kagtan'dır. Bunlardan birincisinin 'kadir' kelimesiyle münasebeti İslâmiyet'ten sonra meydana çıktığı kanaatini vermektedir. Boloh'un *Moloh* ile münasebetine de yukarıda işaret etmiştik.

Bütün bu mitolojide sıklet merkezini Art toyon ile Ulu toyon teşkil etmektedir. Birincisi sükûn (*Serenité*), hareketsizlik ve mükemmelliğin timsali olduğu halde; bilakis ikincisi ihtiraslar, ızdıraplar; arzu, ümit ve mücadelelerle dolu bir hayatın teşahhus ve timsalidir. O, mükemmel ve hudutlu olan şekil ve ahenk değil; fakat hayatın mütemadi değişmesi ve nihayetsizliğidir. Onun yüzünü kimse göremez, ismini ağıza almaya cesaret edemez. O bazan bulutlarla çevrili bir dev şeklinde bazan de bir dana, bir av köpeği veya geyik biçiminde tasavvur edilir. Nefes alan herşey, derunî bir varlığa (*Net iççi*) malik olan herşey onun mahsulüdür. İnsanlara ateşi veren ve şamanı yaratarak felakete karşı mücadeleyi öğreten odur. Kuşların, orman hayvanlarının ve bizzat ormanların yaratıcısı ve hâmisidir. Onun şerefine en büyük kurbanlar kesilir. En fazla makbulü olan hayvanlar karabaşlı ve alnında yıldız bulunan dana ve taylardır.

42 Alexandre Haggerty Krappe, *Mythologie Universelle*, Paris: Payot, 1930; Finvalar bahsi.



Görülüyor ki Yakutların Ulu toyon'u umumî Türk kozmogonisindeki Yağız yer'e tekabül etmekte olup bazılarının iddia ettikleri gibi onu *Zarathoustra*'nın (*Ahoraman*) itikadından Türklere geçmiş telakki etmek doğru değildir. Çünkü Ulu toyon'un ilahî vasıfları ne Ahoraman'a, ne de Sami itikatlarındaki Şeytan'a benzetilebilir.

* * *

Türk mitolojisinde bundan sonra yarı ilâhlara ve kahramanlara ait ustûreleri görüyoruz. Bunlardan en mühimleri Dokuz oğuz efsanesi, Oğuz destanı, Bozkurt masalı, ve Alankuva, kırk kız ustûreleridir. Bunlardan bir kısmı İslâmî tefekkür içerisinde de devam etmiştir.

Dokuz Oğuz efsanesi Uygurlara aittir.[43] Buna göre Komlançu ismindeki bir ülkede yaşıyan beş kardeş vardı. Sungurtekin, Kunurtekin, Tügaktekin, Urtekin, Buğutekin isminde olan bu kardeşlerden hepsi birer hanlık mevkiine geldiler. Bunlardan Buğu han'ın (Boğu tekin) otuzuncu karından nesli olan Yolun Tekin zamanında Uygurlar büyük bir medeniyet kurdular. Bütün Asya kavimlerini kıskandıracak derecede zengin, rahat ve tesanütlü bir millet oldular. Komşu milletler onları örnek diye göstermeye başladı. Hilekâr ve eski Çin bu genç Türk milletinin tesanüdünü

43 Bu menkıbe hem Çin, hem İran membalarından intikal etmekte ve birbirini teyit etmektedir. Bkz.: Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1920.

kaldırmak, aralarındaki düzeni bozmak istedi. Uygur milletinin arasına hilekâr bir elçi göndererek onların esrârını öğrendi. Anladı ki onların bütün düzen ve dernekleri Kutdağı ismindeki bir mukaddes kayadan ileri geliyordu. Çinli elçi bir gece Yeşim taşından[44] [45]olan bu mukaddes kayanın üzerine sirke döktürerek onu parçalattı ve parçalarını gizlice arabalarla Çin'e taşıttı. O zamandan beri Uygurların arasına bir geçimsizlik ve düzensizlik girdi. Bütün şehirler ve kabileler birbirlerine girdiler. Zenginken fakir, efendi iken esir oldular. Memleket kuraklık oldu. Hayvanlar göç! göç! diye bağırmağa başladı. Uygur kabileleri eski zengin vatanlarını terkederek dünyanın dört bucağına göç etmeye koyuldu.

Burada Kut dağı, millî mefkûre ve tesanüdü, göç hareketi de millî inhilali temsil etmektedir. Oğuz destanı bundan daha şamil ve daha esaslıdır. O, İslâmiyetten sonra da asırlarca Türkler arasında yaşamıştır. Oğuz Türklerinin bütün kabile ve El Teşkilatı ona müstenittir. Anadolu'ya yerleşen Türklerin kökü olmak itibariyle bu destan bizi diğerlerinden fazla alâkadar eder. Oğuz destanı 'Oğuznâme'[45] ismiyle saklandığı gibi ondan çıkan siyasî ve hukûkî esaslar da 'Oğuz töresi'ni[46] vücuda getirmiştir. Oğuz destanı Türkmenlerin ananevî rabıtalarını teşkil etmiş; Oğuz töresi de Türklerin ilk yazılmamış kanununu vücuda getirmiştir.

Oğuz destanına göre ilk Türk hükümdarlarından Dibakoy, Buğuhan ismiyle tahta çıkarak Türk dinini tesis etti. Halefleri nden Alınça Han zamanında itikatlar bozuldu, ibadetler terkedildi. Alınça Han'ın iki oğlu vardı: Moğol Han, Tatar Han.[47]

44 Türklerde ceda yani "jade" taşı sihirli ve tabu addedilmekte olup Yeşim ismini alıyordu.

45 Dr. Rıza Nur, *Oğuzname-Türk Destanı/Oughouz-name-Epopé Turque* (Türkçe-Fransızca), İskenderiye, 1928. Bu eser Pelliot tarafından tenkit edilmiş, bilâhare tekrar Rıza Nur Bey buna bir broşürle cevap vermiştir, 1931.

46 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi* ve *Türk Töresi*'nde; Köprülüzade *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Oğuz töresine ait tafsilât vermişlerdir.

47 Oğuz töresine bu Moğol kelimesini katıştıran *Câmi'ü't-Tevârih* müellifi Kadı Reşideddin Fazlullah olmuştur. Bu tahrifin mahiyeti ve



Moğol Han'ın dört oğlu vardı: Körhan, Gözhan, Orhan, Karahan. Oğuz Han, işte bu Karahan'ın oğludur.

Oğuz bir yaşına gelice, babası adet vechiyle bir ziyafet yaptı. Kavmin bütün büyüklerini davet etti. Onlar söz söylemeye meydan bulmadan Oğuz lakırdıya başlıyarak "Benim adım Oğuz'dur" dedi. Oğuz evlenecek yaşa gelince, babası ona kardeşi Körhan'ın kızını aldı. Oğuz, kızı kendi dinine davet etti. Kız babasının dininden ayrılmıyacağını söyledi. Oğuz bu kızdan ayrıldı. Babası ona ikinci amcasının kızını aldı, aynı netice oldu.

Oğuz birgün avdan dönerken, çeşme başında kızların çamaşır yıkadıklarını gördü. Bunların arasından üçüncü amcası Orhan'ın kızını yanına çağırarak konuştu. Eski zevcelerine yaptığı teklifleri ona da tekrar etti. Kız dedi ki: "Ben hangi dinin hak olduğunu bilmem. Fakat sana itimadım var. Sen hangi dinde olursan ben de onu tercih ederim." Bunun üzerine babasına danışarak bu üçüncü kızla evlendi.

Birgün Oğuz uzak yerlere ava gitmişti. Karahan, ailesine bir ziyafet çekti. Ve söz arasında Oğuz'un eski zevcesinden niçin ayrıldığını anladı. (Karahan) ecdadının dinini değiştirerek inkılap yapmak istiyen Oğuz'un bir tehlike olduğunu düşünerek onu avda öldürtmeye karar verdi. Fakat Oğuz taraftarları meseleyi anlayarak toplandılar. İki taraf harbe girdi. Oğuz'un tarafı az olduğu halde, yavaş yavaş Karahan'ın ordusu onun tarafına geçerek mağlup oldu. Muharebede Karahan, nereden geldiği bilinmeyen bir okla vuruldu. Oğuz babasının tahtına geçti.

Oğuz hükümdar olduktan sonra dinî ve içtimaî mücadelelere girdi. Birer birer büyük Türk bodunlarını kendi dinine soktu.[48] Oğuz Han'ın Günhan, Ayhan, Yıldızhan, Gökhan, Bağhan, Denizhan isminde altı oğlu vardı. Bunlardan Oğuz El'inin altı oğuşu doğdu. İlk üçünden çıkanlara 'bozok' diğer üçünden çıkanlara 'üç

menşelerini, Türklerle Moğolların ayrılığını evvelce "Türkler ve Moğollar" ismindeki bir makalede izah etmiştik. (*Anadolu Mecmuası*, 3, 1924).

48 Oğuz Destanı *Câmi'ü't-Tevârih*'te en mufassal olarak zikredilmiştir. Köprülüzade Fuat Bey, edebiyat tarihinde Uygurlardaki şekli yazıyor.

ok' denildi. Her oğuşu dörder kısma ayırmak suretiyle bundan yirmi dört Oğuz boyu doğdu.

Bu 24 Oğuz boyunun teşkilatına dışardan altı bodun daha iltihak etti. Bunlarda Uygur, Karluk, Kanıklı, Kıpçak, Kalaç, Ağaç eri bodunları idi. Böylece Oğuz elinin altı oğuşu ve altı ulusu vardı.

Oğuz efsanesi, Dede Korkut kitabında Boğaç hikâyesi şeklini almıştır. İslâmî devirdeki Şah İsmail hikâyesi de Oğuz'dan başka birşey değildir. Burada aynen Şah İsmail'in babasıyla mücadelesi terakki ve hürriyetin, anane ve irtica ile mücadelesinden ibarettir. Baba ile oğlun mücadelesi şeklindeki bu ustûreye *Œdipe-roi* hikâyesinde de tesadüf ediyoruz. Birçok mitolojilerde müşterek olan bu temayı *Freud, psychanalyse* ile izah etmektedir.[49]

Aynı tema *Kalevala* ve *Niebelungen*'lerde de görülüyor. Baba-oğul mücadelesi ilk bakışta her ne kadar 'anane-hürriyet' mücadelesinin sembolü gibi görünüyorsa da; mitolojilerin insanî *symbolisme* olmak itibariyle kıymeti nazar-ı itibara alınınca Freud'a hak vermek lazım gelir.[50] Dokuz Oğuz ve On Oğuz efsanelerinde müşterek nokta 'göç'tür. Birincisinde göç, mağlubiyet ve sefaletin eseridir: Milletin arasına niza girmiştir. Eski medeniyet yıkılmış, servet kaybolmuştur. Bu efsane yarı bozkır mıntıkalarında yaşayan; Çin'in, Tibetlilerin istilasına maruz kalan Türk kavimlerinin çok defa uğramış oldukları feci akıbeti temsil etmektedir. İkincisinde 'göç' bilakis hakimiyet ve istilanın eseridir: Millet orada her zamankinden daha teşkilatlı ve tesanütlü bir hale gelmiş; etrafa taşmaya başlamıştır. Bu efsane bozkırlardan nehir mecralarına ve denizlere doğru istila yapan

49 Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris: Payot, 1924.

50 Türk efsanelerinde çok tekerrür eden temalardan birisi de "sihrî vazı haml" meselesidir. İsa'nın doğuşu ustûresiyle Hıristiyanlıkta büyük bir rol oynayan bu temaya Türk mitolojisinin pek çok yerlerinde rastlarız. Alanguva efsanesinde bir hükümdar kadın, gökten inen ve nur şeklinde çadırına giren mistik bir ruhtan hamile kalmıştır. Kırk kız, Kazak hükümdarının kızı ve cariyeleri ırmakta yıkanırlarken gökten inen bir nurla hamile kalır. Çin'de bir Hiya prensesinin aynı şekilde hamile kaldığı itikatları vardır. Bu akide İslâmiyetten sonra Bektaşîlikte devam etmiştir.



*Hiong-Nou*, Scythe, Selçukî, Türk-Moğol akınlarını temsil etmektedir. Bu efsaneler, bütün Türk tarihinin bir hulasası, bir nevi *symbole* olmaları itibariyle dikkate şayandırlar. İleride göreceğimiz gibi onlarda Türk mantık ve hikmetinin de esaslarını bulmak mümkün olacaktır.

* * *

Oğuz destanı, Paris Millî Kütüphanesi'nde yarım şekliyle bulunarak neşredilinceye kadar muhtelif lisanlarda tarih kitaplarının içerisinde veya Türkçe bazı eski metinlerde görülmekte idi.[51]

*Oğuzname*'de zikredilen bazı tarihî isimler hakkında izahat verelim:

Oğuz'un harbettiği Garp hükümdarı Urum Kağan 'Rum İmparatoru' olacaktır. Selçukîlerin kendilerine, 'Sultan-ur-Rum' unvanını verdikleri mâlumdur. Şimaldeki Urus Kağan da Rusların hükümdarı olacaktır. *Oğuzname*'de Türk olarak zikredilen bu kavme Saklep ismi veriliyor. Arap coğrafyacıların Sakalibe dedikleri bu isim *Slave*'dan başka bir şey değildir. Ebülgazi Bahadır Han da 'Evşal-i Şecere-i Türkî'de onları Turanî kabileler arasında zikrediyor. Altın Kağan'ın Çin'deki *Kin* hanedanı olması lazım gelir. Çünkü *'kin'* altın mânâsına geliyor. Bu hanedan Milattan evvel 1115-1234 arasında hükûmet sürdüğüne göre Oğuz'un zamanı tahmin edilebilir. Fakat bütün bu tahminler onun efsanevî şahsiyetini meydana çıkarmaya kâfi değildir.

51 Arapça olarak عبدالله ابن أيبك الدوادارى [Abdullah ibn Aybek ed-Devâdârî]'nin درر التيجان وغرر الزمان [*Dürerü't-Tîcân ve Gureru'z-Zamân*]'ında: Farisî olarak Kadı Reşüddiddin Fazlûllah'ın جامع التواريخ [*Câmi'ü't-Tevârîh*]'inde; Şark Türkçesi ile "Ebu'l-Gazi Bahadır Han"ın اوشال شجرة تورکي [*Evşal-i Şecere-i Türkî*]'sinde; Garp Türkçesiyle de Yazıcızade Ali Efendi'nin *Selçuknâme*'sinde Oğuz Destanı'nı mufassal olarak görüyoruz.

Türkçe metinlerden تذكرة الاوليا [*Tezkiretü'l-Evliyâ*]'da, Mir Haydar'ın مخزن اسرار [*Mahzen-i Esrâr*]'ında, *Bahtiyarnâme*'de, Timur Kutluğ'un برليغ [*Yarlığ*]'ında, Toktamış'ın برليغ [*Yarlığ*]'ında görülmektedir.

### 3– *Türk Hikmeti*

Hikmet, kollektif tefekkürün en yüksek eseridir. Çünkü bir milletin dehası, orada bütün sihri ve muhayyilevî unsurlarından sıyrılarak tamamıyla aklî bir hale gelmiştir. Kolektif tefekkürün 'hikmet' haline gelmesi, onun artık kendine mahsus bir felsefe, bir dünya görüşü yaratabileceğini, *rationnel* kıymeti kazandığını ifade eder. Her hikmet, bütün bir milletin ırkî seciyesi tarafından meydana getirilmiş olan, fakat üzerinde hiçbir şahsın ayrıca hissesi olmayan amelî bir felsefedir.

Hikmet, bir cihetten dünya görüşü olmak itibariyle kozmogonilere merbuttur. Diğer cihetten de bir tarz-ı hareket düsturu olmak itibariyle, yine maşerî bir ahlak nazariyesidir.

Bundan dolayı onu bütün kollektif tefekkürün *apogee*'si addetmek doğru olur. Tarihin muhtelif devirlerinde fikir sahasında derin izler bırakmış olan birçok medeniyetler hikmet yaratamamışlardır. Bunun sebebini iki noktada toplayabiliriz: Birincisi, o medeniyetlerde ferdiyetlerin fazla inkişafıdır. Filhakika bu halde, kollektif tefekkür pek çok ve husûsî görüşlere ayrılır. İkincisi, onların mistik tefekkürü muhafaza etmeleridir. Bu suretle de amelî ve rasyonel bir dünya görüşü teessüs edemez.

İşte bu sebeplerden dolayı Hint, İslâm ve Avrupa medeniyetleri kendilerine mahsus birer hikmet vücuda getirmiş değillerdir. Hint ve İslâmın mistisizmi, Avrupa'nın gerek mistisizmi gerek ferdî ve şahsî fikirlerin fazla inkişafı bu medeniyetlerde 'hikmet'in doğmasına mâni olmuştur. Buna mukabil medeniyet tarihinde iki eski milletin kendilerine mahsus ve bariz karakterlere malik birer 'hikmet' yarattıkları görülüyor: Bunlar da Eski Yunan ve İran hikmetleridir. Eskiden beri edebiyat ve fikir tarihlerinde mazbut bir halde tespit edilmiş olan yalnız bu iki hikmetti. Bütün İran şair ve mütefekkirlerinde, Eski Yunan feylesoflarında onların izleri aranmış ve oldukça esaslı bir surette tetkik edilmişti.

Tarihin en eski milletleri arasında, kendine mahsus 'hikmet' yaratmış olan birisi daha vardır. O da Türk milletidir. Çin'den Avrupa içlerine kadar bütün ülkelere girerek onlara kendinden birçok şeyler katan ve kendine onlardan birçok şey alan



bir millet, şahsî fikir mahsulleri ve felsefeler yaratmaya kalkmazdan çok evvel ma'şerî *collectif* bir rüşt kazanmıştı. İşte Türk hikmeti bu rüştün eseri ve ifadesidir. Fakat eski Türk metinleri şimdiye kadar bu görüşle tetkik edilmiş olmadığı için henüz cihan edebiyatına hatta bizim fikrî hayatımıza aksetmiş değildir.[52] Biz burada onun bariz karakterini ve diğer hikmetler arasındaki mevkiini gösterebilmek için, evvela şimdiye kadar mâlum olan ve birbirinin zıddı olarak gözüken Yunan ve İran hikmetlerini izah edelim.

Yunan hikmeti kaderci *fataliste*'dir. O, insanın mukadder bir tabiat nizamı elinde oyuncak olduğuna; insan iradesiyle bu nizama hiçbir şey katılıp eksiltilemeyeceğine kanidir. *Demiurgos*[53] şekilsiz bir hercü merçten ibaret olan *Chaos*'a ahenk ve nizam vermiş; onu *Cosmos*[54] haline getirmiştir. İnsanın fazileti bu mukadder nizama uygun yaşamaktır. Arzuları o nizamı bozacak şekilde olduğu zaman onları susturacaktır. Varlık karşısında nefsini öldürecek; bizzat küllî tabiatın bir parçası haline gelecektir. Hasılı Eski Yunan hikmetinde 'insan', 'varlık'a tabi olup onun etrafında devretmektedir, *Socrates*'ın 'kendini bil'i ve 'şuura dönüş'ü bu hikmetten hiçbir şey değiştirmemiştir.

Çünkü onun 'kendini bilmesi' İslâm sofiyununun 'marifet-i nefs'i gibi olup akla ve tabiatın nizamına uygun hareket etmek için bir merhaleden ibarettir. 'Hükemay-i seb'a'[55] da bu hikmetin fiil haline geldiğini, yaşandığını görüyoruz. Bu dünya görüşü, Eski Yunanlıya göre mükemmel insanın en mühim vasfı idi. Eflatun *Gorgias*'ında bu hakimane fazileti tavsif ediyor[56]. "Esirin fazileti tarlada çalışmak, askerin fazileti memleketi müdafaa etmek, kadının fazileti evinin işlerini görmektir." O suretle ki hikmet, bizzat amelî tefekkürdür. Bu itibarla o ilim ve felsefe-

52 Bu maksatla "Türk tefekkür tarihi membaları" ismiyle bir seri neşretmekteyiz. Bu seriden biri de "Türk hikmeti numuneleri" olacaktır.

53 Sani-i âlem, olarak kullanılmaktadır. Yunan itikatlarına göre âlemi yaratmayıp yalnız ona şekil vermiştir.

54 Yunan'da aynı zamanda hem "âlem" hem "nizam" mânâlarına gelir.

55 Les sept sages antiques [Antikçağ'ın yedi bilgesi].

56 E. Brehier, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris: Armand Colin, 1921.

den üstündür. Çünkü bütün kadim felsefe cereyanları muhtelif şekillerde ondan mülhem olmuş; onun tesiri altında kalmıştır.

*Stoïcisme* felsefesi Yunan hikmetinin mahsulüdür. Latin mütefekkirlerinden Seneque, Epictete ve Marc Aurele bu hikmetin en güzel numûnelerini vücuda getirmişlerdir.

Modern felsefenin kendine mahsus bir hikmeti olmadığı için, orada bütün hikmet temayülleri Yunan tefekkürünün taklidinden ibarettir: Pascal'ın *Pensees*'leri, Alfred de Vigny'nin *Les Destinees*'leri, Goethe'nin *Wahrheit und Dichtung*'u, nihayet yakın zamanlarda Maeterlinck'in *La sagesse et la destinee*'si gibi.

İran hikmeti bilakis insaniyetçi'dir (*humaniste*). O, insanı âlemin merkezi ve bütün eşyanın mânâ ve gayesi olarak telakki eder. Varlığın 'hikmet-i vücud'u insandır. İnsanın kaderi, tabiat ve eşyanın üstünde olup ona 'istikamet' ve kıymet verir. Zerdüşt, *Zend-Avesta*'da bize insanın hayırla şer arasındaki mücadeleye sahne olan vicdanını ve insan iradesinin kâinat içindeki yüksek mevkiini gösterdiği gibi[57]; İslâmdan sonraki bütün İran edebiyatı da muhtelif şahsiyetleriyle bu hikmete numûne teşkil eder. Firdevsî'nin kahramanları mukadderatla boy ölçüşen ve eşyayı kendi etraflarında devrettiren insanlardır. Her epopenin mutlaka 'mukadderat'a dayanması lazım geldiği halde, o Yunan epopesinden bu hususta oldukça farklıdır. Sadi'ye göre insan varlığın hulasası ve hikmet insanın hakîkî takdiridir. Yunan hikmeti esiri, zadegânı, halkı ayırarak tabiatın nizamına göre onlara ayrı payeler verdiği halde; İran hikmeti mutlak bir surette 'insan'a, bütün içtimaî sınıf farklarından, zaman ve ülke ayrılıklarında müstakil olarak yalnız 'insan'a kıymet vermektedir.

"Benî-adem aza-yı yekdigerend" sözü yalnız Sadi'ye mahsus olmayıp, umumiyetle İran hikmetinin mücerret insaniyetçi vasfını gösterir.[58] Hasılı İran hikmetinde insan mihver olup

57 *Le Zend Aves*ta, (Terc.: J. Darmsteter), Paris 1893, C. III.

58 *Rubaiyyat* ve *Kuzenâme* sahibi Ömer Hayyam bilhassa bu münasebetle zikredilebilir. Comte de Gobineau'nun *Iran Tarihi* (Türkiyat Enstitüsü, Katanof, Numara 1126) ile *Acemlerde Felsefi ve Dinî Şiir* ismindeki eserde (Katanof, Numara 3046) ve ayrıca aynı kütüphanedeki *Gülsümnâme - Iran Kadınları Kitabı*'nda ve Prof. Brown'un *İran Edebiyatı Tarihi*'nde İran hikmetine dair zengin mâlumat vardır.



varlık onun etrafında devretmektedir. Nitekim Yunanî ve Hıristiyanî dünya görüşlerinden çok farklı olan bu hikmet, Nietzsche'nin, Goethe'nin ve daha birçok garp mütefekkirlerinin nazar-ı dikkatini celbetmiş ve rağbet kazanmıştı.[59]

Görülüyor ki, Yunan ve İran hikmetleri birbirinin tamamıyla zıddı vasıflara maliktir. Biri varlıkçı, diğeri insancıdır; biri milletler ve sınıflar arasında sarsılmaz duvarlar kabul eder; diğeri bütün millî ve zümrevî farkların üstünde insanî birliğe inanır. Hasılı biri kaderci, diğeri hayalci *utopiste*'dir. Biri Akdeniz etrafındaki ilk zaman medeniyetlerinin karakterini en mükemmel ifade eder. Diğeri orta zamanın hudutsuz insaniyetçiliğini ve ümmet medeniyetlerini temsil eder. Fakat her ikisi de realist insan görüşünü ifade etmekten uzaktır. Her ikisinde de, insanın tabiat içindeki hakîkî mevkiine nazaran görülmüş bir hareket düsturu bulunamaz. Çünkü biri insanı varlığa esir etmiş, diğeri varlığı insana bağlamak suretiyle onun âlem içindeki mevkiini mübalağa ve ifrat ile görmüştür.

İşte bütün bu mukayeselerden sonra, birçok vesikalarına sahip olduğumuz Türk hikmetinin mevki ve kıymetini tayin etmek mümkün olacaktır. Filhakika gerek zamanın gerek işgal ettiği sahaların genişliği itibariyle tarihin en büyük milletlerinden biri olan Türkler, muhtelif ırk, medeniyet ve muhitlerle temasın karşılıklı tesirleri neticesinde oldukça esaslı bir realist dünya görüşü kazanmışlardır.

O derecedeki bütün payen medeniyetlerde ustûrelerin ve *polytheisme*'in büyük bir mevkii olduğu halde; İslâmdan evvelki Türk medeniyetinde bunun çok ehemmiyetsiz bir halde bulunduğu kolaylıkla farkedilebilir.[60] Mitoloji eski Türklerde kabile itikatları yani 'şamanizm' şeklinde olup bodun'un aklî ve mücerret

59 Goethe, Hâfız'ı takliden bir *Divan* yazdığı gibi Nietzsche de *Zerdüşt Böyle Diyo*rdu'da İranî hikmetten mülhem oldu.

60 Bütün Orhon kitabelerinde yalnız Gök Tanrı'nın ismiyle bazan asra yagız yere ve çok nadir olarak yer sulara tesadüf edilir. Bkz.: Barthold, "Eski Türk Kitabelerinin Tarihî Ehemmiyeti" (Terc.: Necip Asım).

olan dininden hemen hemen silinmiş gibi idi. Akdeniz medeniyetinde yalnız İsrailîlerin bu dereceye yükseldiği; ve *Socrate*'dan sonra Yunanîlerde bu devrenin başladığı mâlumdur.

Aynı zamanda, yine İslâm'dan evvel Türklerin kabile teşkilatları üstünde çok kuvvetli bir El Teşkilatı kurmuş oldukları; bazan asırlarca müddet, hatta göçebeleri bile birbirine bağlıyan devletler vücuda getirdikleri biliniyor.[61] 'Bodun'un Ak kamuk ve Kara kamuk diye iki sınıfa ayrılması Türklerde hiçbir zaman sınıf uçurumlarını ve zadegânlık tefahürünü doğurmamıştır.[62] Vakıa Orhon kitabelerinde de 'Şatpit'ler, 'Tarhan' ve 'Buyruk'lar olmak üzere üç nevi zadegânlıktan bahsediyorsa da bunlar asla bir kast rejimi veya sınıf teşkilatı suretinde tasavvur edilmemelidir. Hatta bunlardan 'Tarhan'lar yalnız dokuz nesle kadar hukukunu muhafaza eden kazanılmış asalet sınıfı olduğu gibi, 'Buyruk'lar da devletin yüksek memurlarından, yani vezirlerden ibaret. Asıl zadegân yani 'Şatpit'ler Oğuz boylarının reisleri ve büyükleri idi. Bu vaziyet de gösterir ki Türk töresinde kast ve sınıf değil, ancak mertebe ve derece farkı vardır. Eski Türkler bugün anlaşılan mânâya çok yakın bir nevi demokrasiye malik idiler. Bu müsavilik hissinin hatta Cermen kabilelerindeki gibi yağma ve *potlatsch* müessesesinden de ileri gelmediği, onların devamlı devlet kurmaları ve hükümet işlerine halkı karıştırmalarından anlaşılıyor.

Diğer cihetten eski Türkler –yukarıdan beri gördüğümüz sebeplerden dolayı– eski dinlerin bakiyesi olan mistik itikatlara pek az sahip bulunuyorlardı.[63] Bu da onların mevzîî ve kabilevî 'sihir'lerinden ibaretti. Bütün bu sebepler onların Hint, Hıristiyan, hatta İslâm medeniyetlerinde görülmeyen husûsî bir 'hikmet' vücuda getirmeleri imkânını hazırlamıştır. Bu vasıfları

61 *Türk Tarihi*, C. I: "Ana Yurtta Eski Devletler". Barthold, *Orta Asya Tarihine Dair Konferanslar*, (Terc.: Ragıp Hulûsi). Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1926.

62 *Orhon Kitabeleri*: Kara kamuk bodun. "El tutsun", yani devletin idaresi yalnız hana değil, halka da aittir. Kitabelerde "az milleti çok, fakir milleti zengin etmek" Kağanların mefkûresi ve iftiharıdır.

63 Orhon kitabelerinde yalnız çocukların hâmi perisi olarak Omay kelimesi geçer.



daha fazla tebarüz ettirmek için Oğuz Türklerini komşuları olan Moğollarla mukayese edelim: Moğol hükümdarları mezarlarını halktan ayrı ve gizli inşa ederler. Halbuki Türk kağanları mezarlarını âbide halinde ve halka açık olarak kurarlar. Moğollarda zadegânlık halktan tamamıyla ayrı bir sınıftır. Türklerde zadegânlık halkın içinden çıkmış ve görülen içtimaî vazifenin ehemmiyetine göre kazanılmış bir vasıftır. Moğollarda bütün büyük memuriyetler hükümdarın akrabasına mahsustur. Türklerde büyük memuriyetler liyakatli insanlara ve bilhassa boy beylerine verilmiştir.

* * *

Türk hikmetinin en eski numûnelerine biz, Oğuznâme'de ve daha sonra onun Türk ozanları tarafından söylenip toplanmış bakiyeleri olan *Dede Korkut Kitabı*'nda, en eski Türk savlarında, nihayet *Orhon Kitabeleri* içerisinde çok bariz olarak görülen hakimane ifadede tesadüf ediyoruz.

*Orhon Kitabeleri*, muhtelif parçalarına ayrı ayrı şekillerde rastladığımız Türk hikmetinin en canlı numûnesidir. Çünkü burada tıpkı eski Âsur hükümdarları gibi bütün civar kavimleri mağlup ederek Orta Asya'da çok geniş bir imparatorluk tesis etmiş olan Türk kağanlarını kendi dillerinden dinliyoruz. Onların harplerdeki tasvirleri, zaferlerini anlatışları, tefahürleri, Türk milletine hitapları bize Türk hikmetinin en temiz bir portresini çizmek ve onu diğer bazı milletlerin dünya görüşleriyle mukayese etmek imkânını kazandırmıştır. Filhakika bir milletin içinde talihin veya iradenin sevkiyle en nüfuzlu mevkileri işgal eden insanların dünya görüşlerinde, eğer bir fikrî olgunluk ve bir nevi hikmet eseri görülürse, bu eser o millet hesabına çok mühim ve kıymetli şeyler ifade edebilir.

Âsur kitabelerinde hükümdar yalnız zaferlerinden bahseder: Harpte öldürdüğü insanlar ve yaptığı zulümlerle öğünür. Adeta bu kitabeler onların fahriyesidir.[64] Halbuki Orhon kitabelerinde Türk kağanı bütün muvaffakiyetlerinde daima milletin

64 Âsur kitabeleri için bkz.: Ahmet Refik, *Tarih-i Umumî*, İstanbul 1926, C. II: Âsurîler ve Keldanîler.

yardımından ve etrafındakilerin hizmetlerinden bahseder. Herkese ve herşeye hakkını vermesini bilir.[65] Âsur kitabelerinde hükümdar millete ancak kendi kudretini göstermek istediği zaman hitabeder. Orhon kitabelerinde Türk kağanı zaferin şükranını söylemek, fakat aynı zamanda noksanlarını ona bildirmek için millete hitabeder.[66] Görülüyor ki Âsur kitabelerinde hükümdar, kavminin üzerinde bir ceberut, bir ezici kuvvet gibi olduğu halde; Orhon kitabelerinde Türk kağanı, Türk budununun üzerinde bilgisi ve cesareti ile bir yardımcı, kendini sevdiren ve saydıran bir hamidir. İşte bundan dolayıdır ki Âsur kitabelerinin tahlilinden bir nevi hikmet çıkarmak kabil olmadığı halde, Orhon kitabelerinin tahlili diğer unsurlarla birlikte bize bir Türk hikmetinin esas hatlarını vermektedir.

Türk hikmetine göre, âlemin nizamı iki zıd kuvvetin arasındaki ahenk ve imtizaçtan doğmuştur. İnsan bu imtizacın mahsulüdür. İnsanların saadeti, dünya cennetleri ve milletler arasındaki sulh, bu ahengin devamına bağlıdır. İçtimai mertebelerin birbirine hürmeti, zümreler arasındaki uygunlukta yine aynı nizamın eseridir. Bu nizamın bozulması insanın hayat ve ruhundaki ahengi bozacağı gibi; bilakis insanın derûnî ahenginin bozulması da bu nizamı sarsabilir. Böylece varlıkla insan arasında Türk hikmetine göre karşılıklı bir irtibat, adeta bir vahdet vardır. O suretle ki ne varlık insana, ne insan varlığa tabi olmayıp ameli hayatın esası bunların vahdetinden hasıl olan ahenktedir.

Mesut olmak için bu vahdete uygun yaşamak lazımdır. Fakat ona uymak Yunan hikmetinde olduğu gibi alemin mukadder ve değişmez mertebelerine boyun eğmek, ona zıd gelen arzuları öldürmek değildir. Çünkü Türk kozmogonisinde alemin uçurumlara ayrılmış mertebeleri yoktur. Ancak birbirinin zıddı olmasına rağmen yine birbirini tamamlayan ve böylece insanlara derunî inşirah içerisinde 'terakki' imkânı veren iki prensip var-

65 *Orhon Kitabeleri*: Birinci abide, cenup ciheti-12: Biz az idik. Fakat Tanrı yarlıgadığı için, ben de çalıştığım için Türk budunu çalıştı, kazandı.

66 *Orhon Kitabeleri*: Birinci abide, cenup ciheti: Yanılıp birbirinize düştüğünüzü buraya kazdım. Ona göre bilin ey şanlı Türk budunu!



dır. Evvelce gördüğümüz gibi bu prensiplerden biri mükemmelliğin, şeklin, sükûnun ve ulaşmanın timsali olan 'Gök Tanrı'dır. O, bütün insanların hedefi, son gayesi, yani bizzat 'mefkûre'dir. Diğeri insanların içinden çıktıkları ve yine içine döndükleri toprak; arzular, ümitler ihtiras ve ızdırapların, nihayetsiz bir şevk ve hamlenin timsali olan 'Asra yer'dir. O da, bütün insanların kaynağı, kudretlerinin pınarı, kendilerine mefkûreye doğru atılma şevk ve hararetini veren menba yani bizzat şe'niyetdir. Bu iki prensip birbiriyle çarpışmak veya birbirine yabancı âlemler halinde kalmak şöyle dursun, bilakis nihayetsiz iştiyaklarından dolayı ancak vahdet haline geldikleri zaman varlık ve insanın ahengini vücuda getirirler. Halbuki Yunan hikmetinde tabiatın mertebeleri birbirine yabancı olduğu gibi; İran hikmetinde de iyilik ve fenalık şeklinde tecelli eden iki zıd kuvvet insanın vicdanında bir mücadele sahnesi bulur.

Bununla beraber gerek Yunan, gerek İran felsefelerinde Türk hikmetinin izlerini bulmak mümkündür: Platon'a göre insan, misal (*idées*) âleminden ayrılmış ve yeryüzüne inmiş olduğu halde bunu 'müphem bir tahatturla canlandırır ve aslına kavuşmak için büyük bir iştiyak gösterir: insanda kemal ve mefkûre aşkı bundandır.[67] Zerdüşt'e göre de nihayet Hürmüz Ehrimen'e galebe çalacak, ve âlemin cidali bir ahenk ve sükûn ile nihayet bulacaktır.[68]

Tahlil edilince, bunlardan her ikisinin de Türk hikmetine nazaran ne derecede eksik olduğu anlaşılır. Eğer insan, Samî kozmogonisinde olduğu gibi gökten tardedilmişse onda bir *peché original* aramak lazımdır. O zaman en mantıkî netice Hıristiyanlıkta olduğu gibi *redemption*'a müracaat yani mistik bir görüştür. Eğer insan, İran dininde olduğu gibi bu derûnî çarpışmadan ancak son günde kurtulacaksa, o zaman hayatına inşirah vermek için daima son günü, 'Mehdi'yi beklemek lazımdır. Nitekim İran hikmetinin nüfuz ettiği bütün mıntıkalarda İslâmlar asırlarca Mehdi'yi beklediler.[69]

67 Eflatun, *Ziyafet*, (Terc.: Şaziye Berrin), İstanbul: Yeni Matbaa, ty.

68 *Le Zend Avesta*, (Terc.: J. Darmsteter), Paris 1893.

69 "Mehdi" akidesi, eski İran'da mağaraya saklanıp kıyamette çıkacak "Behram Çupin" telakkisine merbuttur. Bununla beraber, birçok

Halbuki Türk hikmetinde insan, zıt prensiplerin ahengine uygun yaşadığı müddetçe inşirah (*Serénité*) içerisindedir. Çünkü orada 'arzu' imha edilen bir kuvvet, bir nevi şeytan veya Deccal[70] değil; fakat bizi her an mefkûrenin sükûn ve mükemmeliyetine doğru biraz daha yükselten bir kanattır. Ve yine orada 'mefkûre' bizim asla ulaşamayacağımız ve her atılışta kırılıp düşeceğimiz yetişilmez bir âlem; yahut da bütün ömrümüzce hasret içinde yalnız serabını gördüğümüz çok uzaklara atılmış bir hayal değildir. Fakat o bizim arzularımıza her an biraz daha fazla atılmak ve yaklaşmak şevkini veren ve başımızı her kaldırışta sevimli yüzünü doya doya seyrettiğimiz 'Gök Tanrı'dır. Bunun içindir ki Türk hikmeti ne Yunan hikmeti gibi kaderci, ne İran hikmeti gibi hayalcidir. Ona mutlaka bir isim vermek icabederse diyebiliriz ki Türk hikmeti hakîkatçi ve terakkicidir.[71] Türk hikmetine göre, bu tabi'î nizamı devam ettirmek ve mesut olmak için bilgili, cesaretli, kanaatkâr olmak lazımdır: Yukarıda gök batar, ve aşağıda yer delinirse bu nizam ve insanların bütün hakimâne tedbirleri kendiliğinden bozulacaktır. Fakat o devam ettikçe, bu nizamı sürdürebilmek için mutlaka bu üç fazilet bulunmalıdır. Türk kağanı diyor ki: "Türk Oğuz beyleri! Bodun! işitin. Öze Tanrı batmayınca, asra yer delinmeyince, Türk bodunu! ülkeni, töreni kim bozdu. Hâkim Türk bodunu idin. Bilgili ve görgülü olduğu için sizi düzeltmiş olan Bilge kağanınız

mağlubiyetler ve siyasî ızdıraplarm neticesinde doğan bu ustûreye başka milletlerin tarihinde de rastlanabilir. Frederic Barberousse, ehli saliplerden sonra Almanlar arasında bir nevi Mehdi haline gelmişti, eski Araplar'da, Hind'de, Japonlar'da buna benzer üstureler vardır. (Müsteşrik Casanova'nın Mehdi hakkındaki monografisine müracaat. Poul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde: Etude Cristique sur l'Islam primitif*, 2 cilt, Paris 1911-13)

70 Deccal, Hıristiyan akidelerinde Antechrist şeklinde görülür. Men ve haps edilen hırsların en yüksek taşkınlığının timsali gibi telakki edilebilir. Ernest Renan'ın *Antechrist* isimli eserine müracaat.

71 Yunan hikmetindeki bu vasfı, ilk zaman medeniyetindeki aşılmaz kast rejiminde; İran hikmetindeki vasfı da bu memleketin asırlardan beri Türkler, Araplar, tekrar Türkler tarafından istila görmüş olmasında aramalıdır.



gelmiş, gitmiş. İyi ülkene kendi hatanı, kötülüğünü giydirdin."[72] Bilgili olmak, tabiatın nizamını bilmek ve onu bozabilecek sebeplere karşı hazır bulunmak demektir. Bizzat tabiat, imtizaç ve ahenk olduğu için, insanların hayatında da aynı suretle imtizaç, ahenk ve sulhun hâkim olması lazımdır. Hakanın en büyük gayesi El birliğini temin etmek, milletler arasında sulha ulaşmaktır. O, bütün harplerini de bu gayeye varmak için yapar: "Çıplak bodunu esvaplı, fakir bodunu zengin ettim. Az kavmi çok ettim. Dört cihetteki milletleri hep sulhperver ettim. Düşmansız Kaganım."[73] Fakat kabilelerin birbirine düşmesi, yabancı milletlerin müdahalesi bu nizamı bozabilir. O vakit artık yer ve gök birbirine karışmıştır. Bilgi, cesaret ve kanaatkârlık kalmamıştır. Hayatın bütün huzuru, saadeti kaybolmuştur. Çünkü artık arzular hedefsiz, kanaat ve itidalden uzaktır: "Dokuz Oğuz kendi bodunum idi. Gök Tanrı ve asra yer karıştığı için düşman oldu. Bir yılda beş defa kavga ettik."[74] "Çinin tatlı davetine, yumuşak akçasına katılıp, ey Türk bodunu, öldünüz."[75]

Bilgi iki şeyle kaimdir: Birincisi tabiat nizamının kendine verdiği kuvvetleri bilmek ve iyi kullanmak, ikincisi de ahenk ve imtizacı bozan hilelere karşı uyanık bulunmakla. Türk hikmetine göre bu kuvvetlerin en mühimi cesaret ve çalışkanlıktır. Onu kaybeden hayatının direğini yıkmıştır. Bilginin bütün kıymeti şuradadır ki bu kuvvetler eksik olduğu zaman onlar hakkiyle görülsün, ihtar edilsin ve tamamlanmaya çalışılsın: "İçerden aç, dışardan çıplak kötü, korkak bir bodunun üzerine geldim. Türk bodunu için gece uyumadım, gündüz oturmadım. Küçük kardeşim Gültekin'le ve iki şada beraber ölecek, mahvolacak derecede çalıştım. Her tarafa dağılmış olan Türk milletini yaya, çıplak yine bir yere topladım."[76]

Bununla beraber o hiçbir yerde kendi kendini ithamdan çekinmez: "Bizim askerin hayvanları, menzilleri, erzakı yoktu,

72 Necip Asım, *Orhon Abideleri*, İstanbul 1914, s. 112: Birinci abide şark ciheti.

73 *A.g.e.*., s. 115: aynı kısım 26.

74 *A.g.e.*, Birinci abide, şimal ciheti 4.

75 *A.g.e.*, Birinci abide, cenup ciheti 6.

76 *A.g.e.*, s. 115: Birinci abide, şark ciheti 26, 27.

korkak adamlar idik. Cesur adamlar bize hücum etmişti."[77] "Türk bodunu ayaklarını yordu. Korkak oldu, geriye dönmüştü."[78] Görülüyor ki Türk hikmeti her muzafferiyetten kendine bir tefahür hissesi çıkarmadığı gibi; her mağlubiyeti de mutlaka talihe, tesadüfe veya başka bir bahaneye atmak zaafını göstermemektedir. Bilakis Türk hikmetinin bütün kıymeti hakikati görmesinde, onu yeis veya mübalağa ile karıştırmayarak, yeni vaziyetler almak imkânını kazanmasındadır. En büyük ve şerefli muvaffakiyetlerden sonra Türk hikmeti bilgi, cesaret ve itidalini kaybetmeyerek, zafer sarhoşluğu içinde yüzmeyerek diyor ki: "Türk bodunu! Memleketler zaptettiğini buraya kazdım. Yanılıp birbirine düştüğünü buraya kazdım. Her ne ihtar etti isem abideye kazılmıştır. Ona göre bilin, ey şanlı Türk bodunu, beyleri!"[79]

Bilginin bize gösterdiği üçüncü fazilet kanaatkârlıktır. Fakat bu, hiçbir zaman, Yunan hekimlerinde gördüğümüz kaderci kanaat değildir. İnsan cesaret ve çalışmak sayesinde her zaman, içinde bulunduğu hali unutmamak, yani kitabelerin ifadesile (açlığı toklukla cemetmek) lazımdır: "Ey Türk bodunu! daha tok olacaksın, açlığı toklukla cem edersen. Fakat bir de doyar ve ona açlığı katmazsan öleceksin."[80] Bu ne demektir? Bu -açıkça görülüyor ki- daima daha iyisini istemek, fakat içinde bulunduğu halden memnun olabilmek demektir. Bu hal bizi aynı zamanda hem kaderciliğin teslimiyetinden, hem hayalciliğin doğurabileceği bedbinlikten kurtarır. Nitekim Türk kozmogonisinde gördüğümüz 'bilmek' ve 'uçmak' da aynı şeyi ifade eder.

Nihayet bilginin bize verdiği ikinci fazilet kalıyor. Bu da, hileye karşı korunmaktır. Tarihin muhtelif devirlerinde Çin'in hilekârca müdahaleleri yüzünden bütün düzen ve dirliğini kaybederek çok acı tecrübeler geçirmiş olan Türk bodunu[81] artık her

77 *A.g.e.*, s: 121: Aynı kısım 39.

78 *A.g.e.*: Şimal ciheti 3.

79 *A.g.e.*, s. 131: Cenup ciheti 10-11.

80 *A.g.e.*: Birinci abide, cenup ciheti.

81 Evvelce Hiong-Nou'lar zamanında bu tarzda bir hile parçalanmaya sebep olmuştu. Büyük Tokyolar zamanında da Çinli sefir (Çan-Sun-Çing) Türk kabilelerini birbirine düşürdü. (Edouard Chavannes)



muhit ve her devir için hikmetin bu esaslı kaidesini kazanmıştır: "Ey Türk bodunu! senin yerinde gölgeli orman yoktur. Seni ovada barındırayım diye o kurnaz adamlar şöylece coştururlarmış. Oraya doğru varsanız ey Türk bodunu! öleceksiniz. Ötügen ormanında oturup kervan ve kafile gönderirsen devamlı ülkeye sahip olup oturacaksın!"[82]

Türk tarihinin en canlı ve beliğ vesikalarından birine istinatla esas hatlarını çizdiğimiz Türk hikmetinin tezahürlerini, şimdi artık diğer tarihî hatıralar içerisinde de arayabiliriz.

Bu hususta evvela *Dede Korkut Kitabı*'nı tetkik edelim. Oğuznâme'nin tarihî hatırasına merbut olduğu kolaylıkla anlaşılan bu kitap, eski Türk hakimlerinin, yani dedeler ve ataların hikâye suretinde anlattıkları Türk hikmetini ihtiva etmektedir. Kitabın girişinde birbirini takip eden iki nevi ata sözleriyle karşılaşıyoruz. Bunlardan birincisi uzvî ve gayr-ı uzvî tabiatın insan iradesiyle değişmeyen zaruretini ifade etmekte; fıtratın sabit şekillerini göstermektedir. İkincisi –bilakis– insanın kendi cehtleri ve şuuru ile kazanabileceği vasıfları, yani şahsiyetini, karakterini ihtiva etmektedir.[83] Birbirini sıralayan bu iki Sav dizisi, tesadüfî olarak zikredilmiş değildir. Onlar Türk hikmetinde hâkim olan varlık ve insan vahdetini en veciz bir şekilde göstermektedirler. Nitekim kitabın fasıllarını birer birer gözden geçirince bu nokta, daha açık görülür.

Birinci hikâyede insanların fena niyetleri ile iyilik ve ahenk isteyen kader mücadele ediyor. Kırk rakibinin telkini ile oğlunu öldürmek isteyen Dersehan, kader (yani Hızır) tarafından kurtarılan oğlu Boğaç'ın sayesinde yine kırk rakibinin elinde esir olmaktan kurtuluyor.[84] Görülüyor ki Türk hikmetinde 'mukadderat' *fatalite* Eski Yunan'da olduğu gibi felaketler getiren bir kudret değildir. Bilakis o düzeltici, ıslah edicidir. Hatta insanların fena (şerir) teşebbüslerini düzelterek, iyi fikirlerin tahakkuk etmesinde yardımcı olur.

82 Necip Asım, *Orhon Abideleri*, Birinci abide, cenup ciheti 6.

83 *Kitab-ı Dede Korkut Alâ lisan-ı Taife-i Oğuzân*, (Haz.: Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul 1916, s. 3-5.

84 *Kitab-ı Dede Korkut*: Dersehan oğlu Bukaçın boyunu beyan eder.

İkinci hikâye doğrudan doğruya iyi ve fena ruhlu insanların arasındaki münasebetlere aittir: Salurkızan, kendine fenalık ettiği çobanı tarafından kurtarıldığı gibi, oğlu Oroz da aynı suretle anasını kurtarır.[85]

Üçüncü hikâye oldukça mudil olup, muhtelif cihetlerden tahlil edilmeye değer. Burada evvela Türklerin evlat sahibi olmaya verdikleri kıymet (yani ailenin mevkii) görülüyor. Hikâyenin ikinci *episode*'u bir fazilet sahnesidir: Bayburebey'in oğlu Bamsıbeyrek ad kazanmak için kavgalara girip ülkesine dönerken yolda bir bezirgân alayını eşkıya elinden kurtarıyor. Bu *episode* İslâmiyet'ten sonra birçok Anadolu kahramanlık hikâyelerine, mesela Şah İsmail, menkıbe ve Köroğlu menkıbelerine girmiştir. Nihayet en mühim kısım hikâyenin son *episode*'udur; buna göre Bamsıbeyrek'in, 'beşik kertmesi' yani doğarken nişanlanmış olduğu Baniçiçek'le evlenmeye kalkar. Fakat bu ancak iki aile arasında uzun bir kahramanlık mücadelesinin neticesinde elde edilir. Bütün bu hikâye *sens commun* ile hikmetin zaman zaman nasıl karşılaştıklarını, birinin diğerine hâkim olduğunu göstermesi itibariyle dikkate şayandır.[86]

*Dede Korkut Kitabı*'nın en mühim parçası Deli Dumrul hikâyesidir. Deli Dumrul hikâyesi kendini varlıktan müstakil addeden insanla, insanı kendine benzetmek isteyen varlığın mukadder kuvveti arasındaki bir mücadeleyi tasvir eder. Deli Dumrul, kudret ve iradesinin gururuyla mukadderatı, yani eceli inkâr eden ve onun timsali olan Azrail'le boy ölçüşmek isteyen bir insandır.[87] Fakat hikâyenin bütün ruhu şu noktada toplanmaktadır: Gururu yüzünden hakikate gözlerini yumacak kadar kendini dev aynasında gören insan bile, nihayet mukadderatın önünde boyun eğmeye mecbur olur. Fakat hakikati gören insan karşısında mukadderat derhal mutî ve elverişli bir hale gelir. Bununla beraber onu kaderin pençesinden kurtaran ne ana, ne baba yani içtimaî mevzular değil fakat yalnız hakîkî ve derin bir

85 *A.g.e.*: Salurkızan ve oğlu Oroz'un boyunu beyan eder.

86 *A.g.e.*: Baybura bey oğlu Bamis Birk'in boyunu beyan eder.

87 *A.g.e.*: Koca oğlu Deli Dumrul'un boyunu beyan eder.



sevgidir. Gururunu terkederek sevgiye dayanan insan, varlığın içinde ayrı bir mevcudiyet olmuştur.

Türk hikmetinde, âlemin nizamı erkek ve dişi prensipler arasındaki imtizaç ve ahenkten doğduğu için Hakan'ın karşısında Hatun, ve ailede erkeğin karşısında kadın husûsî bir mevkie sahiptir. Dersehan hikâyesinde hükümdarın boy beylerini ziyafete çağırdığı zaman oğlu olanları ak çadırda, kızı olanları kızıl çadırda, oğlu ve kızı olmayanları kara çadırda misafir ettiğini görüyoruz.

* * *

Türk töresinin olduğu gibi, Türk hikmetinin de Oğuz Han zamanında kurulduğu ananece kabul edilmektedir. Bu isnat Yunanîler de *Lycurgue*'e ait olan rivayetler gibi efsane ile karışıktır. Oğuznâme'ye[88] göre ona büyük fikirlerini telkin eden Abuş Hoca isminde bir Türk atası yani hakimi idi. Lakin bu adam fazla ihtiyar olduğu için, doğrudan doğruya Oğuz'la görüşmüyor: oğlu Kara Sülük vasıtalarını düşüncelerini telkin ediyordu. Oğuz'dan sonra Gök Han, Türk milletinin başına geçtiği gibi; Kara Sülük'ten sonra da Erkil Ata, Türk hikmetini temsil etti. Erkil Ata, Türkler arasında teşkilat yaptı. Milleti boylar, anarlar ve oğuşlara ayırdı.

Erkil Ata'dan sonra bu vazifeyi Hoca Buda, Yasaban Hoca, Korkut Ata gördüler. Oğuz ananesine göre bu sonuncu Türk hakimliğini hicret senelerine yakın muhafaza ediyordu. Yukarıda bazı hikâyelerini naklettiğimiz Dede Korkut da işte bu Oğuz hakimlerinden biri olarak görünüyor. Eski savlar[89] ve yeni darb-ı meseller muhtelif zamanlarda yetişmiş olan bu atalara ait ise de onlardan hiçbirisinin husûsî şahsiyeti mevzubahis olmaksızın,

88 Oğuzname ve Oğuz destanı hakkında izahat mitoloji kısmının sonundadır.

89 Necip Asım Bey, "Eski Savlar", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, II/2-6 (1922-23). Yine fakülte mecmualarında Avram Galanti Bey, "Eski Savların Eskiliği" makalesinde bunlarda İbranî menşe aramaktadır (*Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, II/6, 1923, s 520-522).

bütün ata sözleri bir 'bütün' halinde kollektif Türk tefekkürünün unsurlarını ve Türk hikmetinin canlı vesikalarını teşkil ederler.

# II

# Teknik Tefekkür

İlmin menşei bir cihetten tecrübî, diğer cihetten aklî olduğu için teknik tefekkür ilme ve mücerret tefekküre zemin hazırlamıştır. Tababet, tabiat ilimleri, hatta riyazîyat köklerini *empirique* bilgiden almışlar; ancak Yunan medeniyetinden itibaren tamamıyla *rationnel* bir şekle girmeye başlamışlardır. Bu kökleri biz, iki esasa kadar götürebiliriz: 1) Gayesi kable'l-mantıkî usûllerle eşyadan istifade etmekten ibaret olan sihir (*magie*). 2) Gayesi doğrudan doğruya ve amelî bir surette eşyadan istifade olan teknik (*technique*). Aralarındaki büyük farka rağmen ikisini de aynı zümreye koymak mümkündür.

Eski Türklerde, muhtelif devirlerde veya aynı zamanda bu iki menşee tesadüf ediyoruz. Bu suretle Türk tarihinin içerisinde sihrî-dinî bir mantıkın esaslarını çıkarabileceğimiz gibi; muayyen bir nisbette inkişaf eden teknik de bazı iptidaî ilim hareketlerinin tespit edilmesine yardım etmektedir.

* * *

Tarihte Turanî kavimler arasında en eskisi olarak *Summer*'leri görüyoruz.[90] Bu kavmin Keldan memleketinde ikinci bir kavim ile karşılaştığı ve bunların da *Kuschite* ismini taşıdıkları gibi Baktriyana'dan geldikleri kabul edilmekte idi. Fakat bugün *Summer*'lerle karşılaşan bu ikinci kavmin garptan geldiği, asıl memleketlerinin Mısır olduğu kuvvetle tahmin ediliyor. *Summer* lisanı, alelumum Turanî lisanlar gibi bitişik heceli olduğu halde diğeri Sâmi lisanlar gibi insirafidir. *Summer*'lerle *Kuschite*'-

90 L. J. Delaporte, *La Mesopotamie*, Paris 1923.

lerin Keldan memleketinde tesadüfleri tarihten evvelki devirlere ait gibi görünüyor.

*Cantor*'un tetkiklerine göre *Summer*'lerde bütün riyazî hesaplarda 6 adedi ve emsali esas olarak kullanılıyordu. Bilakis *kuschite*'lerde 10 adedi ve emsali esastı. Bununla beraber Babil-Asur riyaziyesinin esasları *Summer*'lerden intikal etmiştir. *Summer*'ler milyon karşılığı bir kelime bilmiyorlardı. Fakat '1000 defa 1000' tabirini bu makamda kullanıyorlardı. Vezin, kile ve diğer bazı mikyasları iptidaî bir şekilde kullanmaktaydılar. Sıfır bazı yerlerde görülüyor. Murabba, mikâp *Summer*'lerden gelmektedir.[91] Sayıda emsalin kullanılması çok mühim bir hadisedir. Bu adeta mihanik ve tabiat ilimlerinde ateşin icadı, manivelanın veya tekerleğin ilk defa kullanılması kadar mühimdir.

Thureau-Dangin ve Delaporte'e göre *Summer*'lerin asıl orijinalitesi bu 60 sayısının emsalini istedikleri kadar çoğaltabilmelerindedir. Çünkü eski kavimlerden ekserisi iki elin sayısını takiben 10 esası üzerinde tâdat yapmaktadırlar.

Ekseri kavimlerde ve bilhassa *Summer*'lerde, zaman ayın safhalarıyla ölçülür. İşte bu zaman ölçüsü ile *Summer*'lerin 60'lık tadat şekilleri arasında da münasebet vardır. Ayın altı safhası, senenin 365'e taksimi ile *Summer*'lerin bütün abidelerinde ve harp arabalarının tekerleklerinde görülen dairenin altıya taksimi aynı esastan çıkmaktadır.[92] Bundan anlaşılır ki *Summer*'lerin riyazî esasları ne parmak sayısında olduğu gibi sırf itibarî, ne de mukaddes adetlerde görüldüğü üzere sırf sihrîdir. Bu nevi miktarların onlarda mevcut olması çok mümkündür. Fakat asıl muteber olan sayının astronomik bir esasa dayanması onun kıymet ve ehemmiyetini gösterir. Bu mesele iki noktadan mühimdir: Evvela o, *Summer*'lerde teknik tefekkürün artık sihrî zihniyetten çıkarak aklî zihniyete yükseldiğini göstermektedir. Diğer cihetten o, Avrupa medeniyetine aynı zamanda menşe vazifesini

91 Georg Cantor, *Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik*, Berlin 1899, s. 3-5.

92 Abel Rey, *La Science Orientale avant les Grecs*, Paris: Albin Michel, 1930, s. 114-122.



gören iki esastan, yani Mısır ve *Summer*'den ikincisinin faik olduğuna delalet eder.

*Summer*'lerin kozmografyası, iptidaî cemiyetlerin sihrî kâinat görüşü ile bizim riyazî heyetimizin arasındadır. O, bir cihetten birincisine, diğer cihetten ikincisine merbuttur. Modern tabiat ilmi XVII. asırdan beri kemmî kanun fikri üzerine müessestir. İptidaî cemiyetlerin kâinat görüşü ise tamamıyla sihrî ve Levy-Brühl'ün tabiriyle 'Kable'l mantıkî'dir.

*Summer*'lerde kâinat sistemi bu iptidaî esaslardan kurtulmuştur. Fakat henüz tamamıyla 'kemmî' ve 'riyazî' bir şekil de alamamıştır. O, umumî hatları itibariyle insan ve hayvan ve nebatî âlemin sistemine raptedilmiştir. Bunun için ona (*astro-biologie*) demek muvafık olur.[93]

*Summer*'lere göre kanun fikrî 'devrîlik' (*periodicite*) ile kaimdir ve bu zaman devreleri gök kubbesinin devrî karakterine bağlıdır. Bütün seneler, mevsimler ve ayların canlı tabiat isimleri (mesela hayvanlar, nebatlar) ile tesmiyesi de bu *astro-biologie*'nin icabıdır. Bu vaziyeti ancak dinî tekâmülde *animalisme* ve *naturisme* devrelerine tekabül eden ve çok geniş ziraat şeklini en esaslı maişet sistemi olarak almış olan milletlerde görebiliriz. Yukarıda Türk kozmogonisini izah ederken bütün bu şeraitin en ziyade Orta Asya'da ve Turanî kavimlerde mevcut olduğunu görmüştük. Nitekim *Summer*'lerin ilmi sistemleri tetkik edilince de aynı neticelere ulaşıyoruz.

Orta Asya Türklerinde (yani Çinli müverrihler vasıtasıyla tanıdığımız veya İslâmiyetten sonra öğrendiğimiz Türk memleketlerinde) olduğu gibi *Summer*'lerde de bütün bu heyî hesapları yapmağa yarayan vasıtalar çok basit ve iptidaî aletlerdi.

Muasır kimya ve fiziğin anası olan simya (*alchimie*) da köklerini *Summer*'lerden alır. Sihrî bir teknik olan simya da Âsuri ve Keldanilerden evvel çok iptidaî bir şekilde *Summer*'-

93 R. Berthelot, "L'Astrobiologie et La pensee de l'Asie (Essai sur les origines des sciences et des theories morales)", *Revue de metaphysique et de morale*, (Temmuz-Eylül 1932).

lerde mevcuttu. M. Eisler bize simyanın bu ilk faaliyetleri hakkında tafsilat vermektedir.[94]

Çin *chronologie*'sini *Summer*'lerle mukayese ettiğimiz zaman aralarında çok büyük yakınlıklar ve benzeyişler görürüz. En eski Çin takvimi her biri ayrı ismi olan 60 günü ihtiva etmektedir. Babil'de olduğu gibi gün de altmış kısma ayrılmıştır. O derecede ki tıpkı *Summer*'lerde olduğu gibi burada da 60'lı sayı ve onun emsali çok esaslı bir rol oynar. Halbuki bu sıkı münasebeti ilk zamanın diğer Sami ve Ari kavimlerinde asla görmüyoruz. Onların takvimleri ve heyî hesapları büsbütün başka esaslara dayanmaktadır. İşte bütün bu vakalara istinat ederek teknik tefekkür itibariyle Uzak Şark'la Yakın Şark arasında Orta Asya vasıtasıyla çok eski bir irtibatın mevcut olduğunu; heyî bilgiler ve zaman ölçüsü hususunda onların aynı medeniyet dairesine mensup ve bir menşeden gelmiş olduklarını tahmin edebiliyoruz.[95]

*Chou-king*'de görülen mistik şekildeki Çin takvimine göre Yang yazın *solstice*'ini ve Yin kışın *solstice*'ini temsil eder.

Bu iki mebde, erkek ve dişi iki yaratıcı kuvvet olmak itibariyle kâinatın esası addedildikleri için cinsiyet bayramları, ilkbahar ve sonbahar merasimleri onların namına tes'it edilirdi. Onların ittihadını temsil eden alâimüssema idi.[96] Nitekim Orta Asya'daki Türklerde de Gök Tanrı ve Asra yer erkek ve dişi yaratıcı kuvvetlerini temsil ettikleri gibi; Orhon kitabelerinde geçen Gök köprüsü yani alâimü's-sema da onların ittihadını temsil eder. Ve gene eski Türklerin itikadına göre bütün cinsiyet ve bereket ayinleri ona teveccüh ettiği gibi, Gök köprüsünün altından geçen kız erkek veya erkek kız olur.

*Summer*'lerin astro-biologie'sinde olduğu gibi Orta Asya Türklerinde ve Çinlilerde de aynı muhtelif cihette birer hayvan

94 Abel Rey, *La Science Orientale avant les Grecs*, Paris: Albin Michel, 1930, s. 190-197.

95 *A.g.e.*, s. 333-352.

96 Granet, *Fetes et Chansons Ancienne de la Chine*, 1929, s. 275.



ismi, tabiat kuvveti ve renk izafe edildiği görülüyor.[97] Bütün bu mukayeseler yukarıdaki iddiamızı takviye etmektedir.

* * *

Tarihin muhtelif devirlerinde Çin'i, İran'ı, Hint'i ve Şarkî Avrupa'yı istila etmiş olan Türkler bu memlekete kendi tekniklerini götürdükleri gibi; bu istilalar esnasında muhtelif mıntıkaların tekniklerini de bir yerden diğerine nakletmişlerdir.

Milattan 2637 sene evvel Türkler ve Çinliler âşari sistemini kullanıyorlardı. Gayr-ı muayyen zamanlardan itibaren kâğıdı, litografyayı, porseleni, ipeği biliyorlardı. Milattan 1000 sene kadar evvel Çinliler matbaayı icat etmişlerdi. Milattan 1276 sene evvel kâğıt para kullanmışlardı.[98]

Kubeyte, Semerkand'ı zaptettiği zaman orada bütün bu medenî eserlere tesadüf etmişti. Orta Asya Türkleri kâğıt, ipek, çini yapmasını, kumaş dokumasını, kitapçılığı pek iyi biliyorlardı. Barut, pusula, kâğıt ve diğer bazı fennî bilgiler Avrupa'ya Türkler vasıtasıyla geçmiştir.[99] Aynı suretle Çin Türkistanı'ndaki Uygur şehirlerinde de böyle bir teknik inkişafına şahit oluyoruz, Kâşgar, Karaşar, Turfan, Yarkent, Hoço (Karahoca), Orumçı (Beş balık), Hamil (Altı balık) şehirlerinden her biri bugün enkazı kumlar altında kalmış olan zengin ve faal birer iktisadi site idi. Çin, İran ve Hint medeniyetleri arasında transit vazifesini gören bu sitelerde ticaret hayatı ile beraber alelumum medenî hayat da çok süratli bir inkişaf kazanmıştı. Bundan dolayı Türk tarihinde muhtelif dinler ve itikatlara sahne olması itibariyle olduğu kadar, teknik tefekkür itibariyle de en faal ve en dikkate şayan mıntıka orasıdır.[100]

97 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1925: Birinci fasıl, Eski Türklerde Din.

98 Gina Lombroso-Ferrero, *La Rançon du Machinisme*, Paris: Payot, 1931, s. 29-33.

99 Akyiğitzade Musa, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar*, İstanbul, 1897.

100 Bu şehirler hakkında Von Le Coq ve Müller'in tetkiklerinden başka Grünwedel *Chotscho* (Berlin, 1913) isimli büyük bir monografi

Tukyular, Orhon havzasında ve Ötügen ormanında demir ve bakır işletmekle yani madencilikle meşgul oluyorlar; şehirlerde ziraat ve dokumacılık yapıyorlardı. Orhon abideleri ve civarındaki mezarlar, kabartma taşlar, heykeller[101] bu devirde Türklerin güzel sanatları inkişaf ettirecek derecede mükemmel bir tekniğe malik olduklarını gösteriyor. Abideleri (bark) bina ve mesken yahut ölünün eşyasını saklamaya mahsus yer (bediz), heykeltıraşlık (bekkutaş) abide olarak kullanılmaktadır. Stanislas Julien'in Çin ananelerinden naklen verdiği izahata göre bu barklar dört direk üzerine inşa edilen ve merdivenle çıkılan ahşap binalardır. İçlerinde müteveffanın hayatında kullandığı eşya bulunur. Duvarlarına onun hatıralarını canlandıran resimler yapılırdı.[102]

Uygurlar da, Tukyulardan sonra Orta Asya'da nüfuz kazanmışlardı. Ton-Moho Tarhan, payıtahtı olan Karabalgason'un şark kapısında bir abide diktirdi. M. Yadritchef'e göre Çin ve Uygur harfleriyle kazılmış olan bu abideden kırk kadar parça sarayın harabeleri yanında bulunmuştur. Bu tarihi hatıralar oldukça mütekâmil bir tekniğin mevcut olduğuna delalet eder.

* * *

Teknik tefekkürün daha iptidaî şekli 'sihir'dir. Türklerde sihir 'şamanizm' ismini alır. Eski Türkler dinî reislerine 'toyon', sihirbazlara 'kam' derlerdi. Avrupalılar bu kelimeyi 'şaman' olarak almışlardır. Sihir, dinin zıddı kıymetlere maliktir: Eski Türk dini sağı, şamanizm solu uğurlu sayardı. Din sağdaki erkeğe, şamanizm soldaki kadına kıymet verirdi.[103] Bundan dolayı 'kam'lar ya hakikaten kadınlardı; yahut kadın kıyafetine girmiş ve bütün hareketlerinde onu taklit eden erkeklerdi. Şaman

vücuda getirmiş, burada bütün Uygur sanatının renkli numunelerini vermiştir.

101 Alaeddin Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*'sında 1115 senesinde Salanga nehri civarında başları kırılmış birçok heykellere tesadüf ettiğini zikrediyor ki bunların Orhon heykelleri olması lazım gelir.

102 *Documents historiques sur les - Tou-Kioue: Turcs*, (Çev.: Stanislas Julien), Paris, 1877.

103 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 95-96.



bir nevi iptidaî tabip ve teknisyendi; sinir hastalıklarını tedavi eder; yağmur, hasat, bereket için sihrî tedbirler alır; sihirbazlık ve kâhinlik yapardı. Kamlar, ellerinde, raks ve âyin esnasında kamçılar bulundururlardı. Kelime de gösteriyor ki bu alet kamlar yani Şamanlara mahsustu.

Bunlardan başka bir de Otacılar veya Atasagon'lar vardı. Bunlar sihirbaz olmayıp doğrudan doğruya uzvî hastalıkları tedavi eden *empirique* tabiplerdi. Fakat bunların mevkii hiçbir zaman Şamanlar kadar esaslı değildi.

Şamanlara mahsus sihrî ayinler iki türlüdür: Biri yaz ayinleridir ki Akşaman vasıtasıyla yapılırdı. Diğeri kış ayinleridir ki Karaşaman vasıtasıyla yapılırdı. Birincisi beyaz, ikincisi siyah elbise giyerdi. Birinci ayin Bayülken namına Huş ağacı ormanında icra edilir ve kadınlar iştirak edemezdi. İkinci ayin Erlik Han namına ve evde yapılır, buna kadınlar da iştirak ederlerdi.[104]

Bu izahattan anlaşılıyor ki Türklerde sihir daima dinin yanında bir mevki almış ve bu iki tefekkür birbiriyle mücadele edecek yerde bilakis birbirini itmam etmiştir. Halbuki Sami kavimlerde –ekseriya– dinle sihir, 'rahip' ile 'kâhin' mücadele etmişler ve bu nevi milletlerde dinî inkılaplar bundan doğmuştur. İslâmiyetten sonra eski Türk dini mütekellimler ve fakihleri yetiştirdiği gibi; eski Türk sihiri de Horasan erenlerini, dervişlerini, yani Türk mistiklerini yetiştirmiştir. Filhakika İslâmiyetten sonra da Türk tarikatları daima çiftçilik, madencilik, çobanlık, debbağlık, ampirik tababet gibi teknik işlerini muhafaza etmişler ve adeta tarikatı ona merbut dinî bir vazife haline getirmişlerdir.

104 *A.g.e.*, s. 97-104: Sieroszewsky'den naklen.

# III

## Türk Tefekkürü Üzerinde Muhtelif Tesirler

Çok geniş hatlarını çizdiğimiz Türk tefekkürü, muhtelif mıntıkalarda yerleşerek vuzuh ve sarahat kazanmazdan evvel Orta Asya'da medeniyetlerin nakilliği vazifesini görmüş; şarkla garp arasındaki iktisadi ve fikrî mübadeleler bilhassa Türkler üzerinde birçok izler bırakmıştır. Bu izler bazan kısa bazan uzun devreli olmakla hiçbir zaman Türk tefekkürünün hâkim vasıflarını bozacak bir derecede yerleşmemiştir. Bunun sebebini bir kısım müellifler, Türklerin göçebe ve yarı step ruhunu muhafaza etmelerinde, bazıları da yaratma kabiliyetlerinin olmamasında, yalnızca intibak ve taklitle iktifa etmelerinde buluyorlardı. Fakat bu iddialar çok sathî ve hatalı görünüyor. Çünkü Türk ırkı deyince Hindo-Avrupaîler gibi çok geniş bir kavimler ailesi anlaşılmalıdır. Bu kadar geniş bir ailenin muhaceret, istila sahaları üzerindeki medeniyetlerden müteessir olmaması; onlara intibak edemeyerek eski şeklini muhafaza etmesi onun kabiliyetine değil, fakat iptidailiğine delalet eder. Binaenaleyh muhtelif asırlar zarfındaki Turanî muhaceret ve istilalar esnasında şahit olduğumuz intibak kabiliyeti, hiç şüphe yok ki ırkın en yüksek vasıflarından biri olarak gösterilebilir. Bundan başka Türk ırkının temsil kabiliyetine malik olduğu da muhakkaktır. Cengiz zamanındaki Moğol istilasından sonra bütün Moğol kabileleri Türkleştikleri gibi, birçok Islav zümreleri de Türkleşmişlerdir. Selçukların Anadolu'yu istilasından sonra Türk olmayan bir kısım yerli ahalinin tamamıyla Türkleştikleri muhakkaktır. Nihayet Türklerin çıraklık devresini geçirecek kadar fazla çalıştıkları ve hissedar oldukları İslâm ve Araplar ve Acemlerden hiçbir zaman aşağı kalmayacak, hatta birçok saha-

larda onları aşacak eserler vücuda getirdikleri de bundan sonraki bahislerde görülecektir. Binaenaleyh Türk tefekkürünün orijinal eserlerinin nasıl doğduğunu veya doğabileceğini anlamak için, onun çok zengin bir tesirler hamulesini nasıl kazandığını görmek mecburiyetindeyiz.

* * *

Orta Asya'da Türkler şarkla garp arasındaki geçitlere hakim oldukları için aynı zamanda hem iktisadi hem fikrî kervancılık vazifesini görmüşlerdi. Tarihin çok eski devirlerinde Çin, Hindistan, İran ve şimalî Avrupa'nın Türkler tarafından istilası, Türklerin bu memleketlere getirdikleri şeyler henüz daha tetkik sahasındadır.[105] Fakat oldukça yakın devirlerde Türklerin bu muhtelif mıntıkaları birbirine nasıl bağladıkları artık tamamıyla malumdur. *Scythe*'ler ve *Yue-chi*'lerden Uygurlara kadar bütün Türk kavimlerini bu medenî tesirlerden hariç tutamayız. Bu suretle Türk ülkelerinin içlerine kadar Hindistan yolundan Brahmanizm, Budizm; İran yolundan *manicheisme*, Nasturîlik, Yakubîlik, Aramîlik; Kafkas yolundan *judaïsme;* Çin yolundan tekrar Budizm; nihayet İran ve Kafkas yollarından İslâmiyet sokulmuştur. Bu tesirler yalnız dinî itikatlara münhasır kalmamış, kendileriyle beraber yazıları, edebiyatları ile bütün birer fikrî sistemi de götürmüşlerdir: Orta Asya içerisinde Türklerin payen ve müsamahakâr ruhu çok geniş bir *pantheon*'a müsait olduğu için bu muhtelif itikatlar ve fikirler mücadele etmeksizin yanyana yaşayabilmiştir.

### *1– Hindo-Avrupaîlerle Türklerin Eski Komşuluğu*

İsveçli âlimler, Andersson ve Arne'in Çin'in *Kan-sou* ve *Ho-nan* eyaletlerinde çok yakın zamanlarda buldukları boyalı çanaklar ve çiniler hakkındaki tetkikat mühim bazı neticeler

105 Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin mesaisi bilhassa bu hedefe teveccüh etmektedir.



meydana çıkarmaktadır.[106] Bu tetkiklere göre bu boyalı çanak ve çinilerin dekorları esası itibariyle *enéolithique* devrin sonlarına doğru bütün Asya'da müşterek bir boyalı çanak medeniyeti vardı: Türkistan'daki Anau hafriyatı[107], İran veya Hint'deki, Mohenjo-daro, Harappa Belucistan hafriyatı, nihayet Susiane ve Ukrayna hafriyatı muhtelif sahalarındaki bu sıkı iştirakı meydana çıkarmaktadır.

Bu vâsi medeniyet havzasında Turanî ve Hindo-Avrupaî kavimlerin muhtelif yerlerde birbiriyle karşılaştıkları, hatta tefrik edilemeyecek kadar ihtilatlara girdikleri görülmektedir. Gobi vahalarında; İran kapılarından ve Kâşgar'dan, Hutan'dan Koçay'a ve Turfan'a kadar bütün Çin Türkistanı'nda Turanîlerin arasında veya yanında Hindo-Avrupaîlere rastlanıyor. Miladın ilk asırlarından IX. asıra kadar Turfan ve Hoço havalisinde 'Tohari' lisanının konuşulduğunu Pelliot ve Aurel Stein heyetleri tarafından yapılan tetkikler meydana çıkarmıştır. Tohari lisanını Fransa'da Sylvain Lévy, Almanya'da Sieg ve Siegling tetkik ederek bu lisanın Hindo-İranî lisanlarla Avrupaî lisanlar arasında mutavassıt bir mevkide olduğunu gösterdiler. Tarihten evvelki zamanlardan IX. asır başlangıcına kadar Gobi ile Çin Türkistanı arasındaki bu havzada Hindo-Avrupaî kavimlerle Turanîlerin daima temas halinde bulundukları, gerek lisanî, gerek medenî nokta-i nazardan birbiri üzerine pek çok tesirler yapmış oldukları artık gittikçe daha ziyade teeyyüt etmektedir.[108]

Çinlerin (*Kouei-chouang*) ve İranîlerin (Koşan) ismini verdikleri *Yue-chi* Türkleri işte bu uzun komşuluğa tesadüf eden bir

106 "Geological Survey of China (Pekin)", *Bulletins Annuels de Musee de Stockholm.*

107 Anau hafriyatı hakkında Ankara'daki I. Tarih Kongresi'nde Mehmet Ali Şevki Bey tarafından bir rapor okunmuştur. Bkz.: *Birinci Tarih Kongresi, Konferanslar ve Müzakere Zabıtları*, Ankara 1932, s. 197, 237.

108 Bu mesele hakkında en mühim sayılabilecek bazı yeni neşriyatı zikredelim: (*Tocharische Grammatik*, 1931 Sieg et Siegling), Rusya İlim Akademisi tarafından Göttingen'de neşredilmiştir. Sylvain Levy de *Journal Asiatique* için bir makale de hazırlamaktadır. Bkz.: M. Sylvain Levi, "Le Tokharien", *Journal Asiatique*, CCXXII/1 (Ocak-Mart 1933), s. 1-30.

devirde yaşamış olup, uzun müddet *Hiong-Nou*'larla komşuluk ettikten sonra Çin Türkistanı ve İran vasıtasıyla cenuba, Hindistan'a kadar inmişler, orada devamlı hanedanlar tesis etmişlerdi.[109] Cenuba doğru inen bu Turanîler, İskender istilası zamanında Yunanca öğrenmişler; kitabevlerinde, paralarında vs. Yunan lisanını kullanmak suretiyle Yunan medeniyeti tesiri altında kalmışlardı. Bu lisanî vesikaların tetkiki müsteşrikleri şaşırtmaktadır. Cenupta resmi lisan halini alan Yunanca vesikalara nazaran Alman âlimleri bu kavimlerin Hindo-Avrupaî olduklarını zannına düştükleri halde; onların tarihî ve ırkî inkişaflarını ve menşelerini nazar-ı itibara alan Fransız âlimleri aslen Turanî olduklarını meydana çıkarmışlardır. Bununla beraber hâlâ bu iki kanaat arasında ihtilaf devam etmektedir.[110]

Son seneler zarfında *Kozlov* heyeti tarafından birçok parçaları toplanarak Cologne Darülfununu'ndan Profesör Salmony tarafından da tetkik edilen vesikalar göstermektedir ki Moğolistan'da *Urga* mıntıkasında Hun reislerinin mezarları yanında, Çinlilere ait eserler yanında doğrudan doğruya *scythe* yani *Summer*'lerle aynı cinsten kavimlere ait eserler de mevcuttur. Bütün bu tetkikler Çin tarihinde büyük *Han* devri denilen [takriben Miladın 3. asrı] zaman bu medeniyet üzerine *scythe*'lerin ve Hunların büyük bir tesir icra etmiş olduğunu gösteriyor. *Tseu-tchouen* kabartmaları üzerinde Lartigue, Segalen ve Gilbert de Voisins'in yapmış olduğu tetkikler bu *scythe* ve Hun tesirlerinin ne derece derin olduğunu meydana çıkarmıştır. *Han* devrinin *Bouddhisme* tesirlerinden evvelki sanatı ancak bu çok uzak tesirler vasıtasıyla izah edilebilir.

*Summer*'lerle cenuptan gelen *Akkad*'lar asırlarca müddet Mezopotamya havalisinde komşu yaşamışlar ve ayrı ayrı medeniyetlere malik olmakla beraber birbiri üzerine birçok tesirler yapmak suretiyle kendilerinden sonra gelen Âsur-Keldan ve İran medeniyetlerine zemin hazırlamışlardır.

109 Edouard Specht, "Etudes sur l'Asia centrale", *Journal Asiatique*, 1883.

110 A. Francke, *Über die Sakas*. M. Markuart, *Eski Türk Mahkûkelerinde Ensap*, 1898.



### *2– Çin Türkistanında Yunan-Buda Tesirleri*

Çok eski devirlerin tesirlerini ancak teknik ve sanat eserleri vasıtasıyla anlayabiliyoruz. Tarihten evvelki devirlerde vukua gelen intikalleri *paleethnologie* vasıtasıyla öğreniyoruz. Fakat bu sahada yapılan mukayeseler ve hükümler yalnız insanî müstehase ve izlere, alet ve eşyaya dayandığı için takribî ve müphem olmaktan kurtulamazlar. Fakat dinlerin intişarını tespit edebildiğimiz devirden itibaren mukayeselerimiz daha esaslı ve daha derindir. Nitekim Türk kavimleri üzerindeki tesirleri tetkik ettiğimiz zaman da bu sarahati ancak Yunan medeniyetinin ve *Bouddhisme*'ın Orta Asya'da intişarına ait tetkiklerde bulabiliyoruz. *Scythe* kabilelerinden biri Milâttan bir asır kadar evvel Hint'in şimali garbisine yerleşti; Budizm'i kabul etti. Hatta *Bouddha* dinini yaymak için Orta Asya'ya ve Çin'e *bonze*'lar yani Budist misyonerleri gönderdi. Bu dinin intişarı onlar sayesinde olmuştur. Hint'in şimal-i garbîsindeki Budizm İskender ve halefleri zamanında Yunan sanat ve medeniyetinin tesirleri altında kalmıştı. Bu suretle Çin Türkistanı'na giren Budizm, oraya aynı zamanda Yunan medeniyetinin tesirlerini de beraber götürüyordu. Miran'da, Lobnor'un cenubunda, Şarkî Gobi'de, Koutcha'da, Karaşar ve Turfan'da tesadüf edilen freskler ve küçük heykellerde vazıh olarak Budist tesirleri arasında Yunan izlerini bulmak mümkündür.[111] Muller ve Von le Coq, Uygurcaya ve Budizm'e dair birçok eserler neşrettiler.[112]

Bu devre ait tetkikler henüz kati şeklini alacak kadar inkişaf etmiş olmadığı için yalnız umumî hatları itibariyle medenî münasebetleri işaret etmekte iktifa edeceğiz.

111 Tokyo'da 1932'de M. Hackin bu mevzua dair birçok konferanslar verdi. Ayrıca M. Jacovleff'in Afganistan ve Çin Türkistanı arasındaki medenî temaslar ve mübadelelere ait tetkikleri de Merkezî Asya *Citroën* sergisinde teşhir ve neşredilmiştir.

112 F. W. K. Muller, *Uigurica*, 3 cilt, 1931. A. Von Le Coq, "Huastuanift", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Nisan 1911. Türkçesi için bkz.: A. Von Le Coq, *Huastuanift* (Çev.: S. Himran), Ankara 1941.

### 3– *Türkler Arasında Manicheisme*

İran'da Mani tarafından tesis edilen ve eski Zerdüşt dini ile Hıristiyanlığın imtizacından hasıl olan *manicheisme* evvela Maveraünnehir'de, daha sonra Çin Türkistanı'nda Türkler arasında yayıldı. Ed. Blochet bu dinin, Maveraünnehir'de intişarı ve Türk itikatları üzerinde yaptığı tesirleri tetkik etti.[113] Arap orduları Buhara ve Semarkand'ı zaptettiği zaman burada arazi sahibi olan 'Dehkan'lardan büyük bir kısmı *manicheiste* idi. Türklerin zaten *dualiste* bir dine malik olmaları bu intişarı kolaylaştırmıştır. Filhakika maniheizm dininde de bütün âlem iyilik ve fenalık tarafından temsil edilen iki zıd kuvvete irca ediliyordu.

Maveraünnehir Arap istilasına girdikten sonra da bir müddet bu itikatlar devam etmiştir. İlk devirlerde Araplar büyük bir dinî *tolérance* gösteriyorlardı. Fakat Buhara'da 'elmukanna' yani peçeli isminde bir manişeist rahibinin etrafında toplanan halk isyan etmiş ve bu hadise az zamanda büyüyerek civar şehirlerde de yayılmağa başlamıştı. İsyanın Araplar tarafından tenkilinden sonra artık eski tesamuh kaybolmaya başladı.[114] Bununla beraber yine Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra da bu dinin tesirleri devam etmiş ve muhtelif mezhep, tarikat hareketleri içerisinde kendini göstermiştir.

Uygurlara gelince, onlar VIII. asır iptidalarına kadar Budizm'i muhafaza ediyorlardı. Bu asırda maniheizm evvela serbest bir surette girmiş, ağır ağır bazı zümreler arasında yayıldıktan sonra nihayet Kara Hoço'da bir Uygur hükümdarı tarafından resmen kabul edilerek daha süratlice intişara başlamıştır. 843'de Kara Hoço Kırgızlar tarafından yağma ve tahrip edilinceye kadar bu din, Uygur memleketinde kuvvetle yerleşmiş bulunuyordu.

113 Edgard Blochet, "Mazdeizmin Türk Kavimlerinin İtikadları Üzerindeki Tesiri", (Terc.: Köprülüzade M. Fuat), *Millî Tetebbular Mecmuası*, 1 (1913), s. 124-161.

114 Nerşahi, *Tarih-i Buhara* (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 1292), s. 63.



### 4– *Türkler Arasında Hıristiyanlık*

Türklerin İslâmiyetten evvel en fazla temasta bulundukları dinlerden birisi de Hıristiyanlıktır. Bilhassa Oğuzlardan büyük bir kısmı arasında Aramîlik ve Nasturîlik mezhepleri çok eski zamandan beri yayılmıştı. 489'da Bizans'tan tardedilen Nasturîler, İran'da Sasani devletine sığınmışlar ve onlardan gördükleri himaye üzerine Maveraünnehr'e kadar yayılmışlardı. Türkler vasıtasıyla Hıristiyanlık I. asır başlangıcında Çin'e girmiş ve *singan-fu*'da ilk defa Çin'de bir Hıristiyan kitabesi (635) vücuda gelmişti.

Dokuz Oğuzlar tarafından Orhon civarında rekzedilen kitabenin Çince kısmında hükümdar İdi Han'ın kendi milletini ihtida ettirmek üzere 762'de bazı din adamları getirttiği okunmakta olup; bu din adamlarının Nasturîler olduğu yakın zamanlara kadar kabul edilmekte idi. Halbuki Turfan hafriyatından ve manişeizm hakkındaki son tetkiklerden sonra, umumiyetle Alman Türkiyatçıları ve Ed. Chavannes, Pelliot gibi Fransız sinologları, bu din adamlarının Nasturîler olmayıp *manichéen*'ler olduğuna kani olmuşlardı.[115]

Bununla beraber Nasturîlik Çin Türkistanı'nda bilhassa diğer kısımlardan daha ziyade yayılmıştır. Daha evvel intişar eden Aramîlik Türkler arasında tadil edilmiş şekliyle Orhon harflerini vücuda getirdiği gibi Nasturîliğin intişarından sonra da Uygurlar onların harflerini tadil ve ıslah etmek suretiyle Uygur yazısını vücuda getirmişlerdir.[116]

Nasturîlik, Bizans mezhepleri içerisinde en mutedili ve rasyoneli idi. Orada İsa'nın mahlûk olduğu kabul edilmekte olup, hatta Ortodoks kilisesi tarafından tardedilmesi de bundan ileri geliyordu. Bu vasıfları, onun Türkler arasında yayılmasını kolaylaştırmış olsa gerektir. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz bazı Alman Türkiyatçıları Çin Türkistanı'nda yaptıkları tahar-

115 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Tarih-i Dinisi*, İstanbul 1925, s. 195.

116 Necip Asım, *Orhon Abideleri*, İstanbul 1914.

riyet esnasında Uygurca Hıristiyanlığa ait bazı eserler de bulmuşlar ve bunları kısmen neşretmişlerdir.[117]

### 5– *Türkler Arasında Judaisme*

Kudüs'ün son defa tahribinden sonra dünyanın muhtelif istikametlerine dağılmış olan Yahudilerden bir kısmı da Anadolu ve Kafkasya vasıtasile Karadeniz'in şimaline ve Orta Asya içerilerine kadar sokulmuşlardı. Miladın beşinci, altıncı asırlarında bu intişar *Judaisme*'in Türkler arasında da taraftarlar bulmasına sebep olmuştur. Musevi dinin yalnız İsraillilere mahsus, millî bir itikat olmasına rağmen ilk defa olarak onu kendilerinden başka bir millet de kabul etmekte idi. Bunun sebebi, *Judaisme*'in içerisinde çıkan bir anarşi üzerine birbirine düşman iki mezhebin teşekkülü oldu. Karadeniz'in şimal sahilinde, yukarı Kafkasya'da intişar eden bu Musevi mezhebini kabul eden Hazar Türkleri 'Karaim'ler ismini aldılar: Karaimlerin en kesif kısmı Kırım yarımadasına yerleşmiş olan Türklerdi. Fakat onlardan başka bilhassa Dağıstan mıntıkasında, Volga ve Don nehirleri arasındaki Komanlar içerisinde de Musevîlik büyük bir rağbet kazandı.

*Judaisme*'in Türkler arasında intişarı, medenî ve fikrî noktai nazardan çok büyük eserler bırakmadı.

* * *

Payen Türk tefekkürü, umumî hatları itibariyle, hudutsuz en geniş bir panteona maliktir. Muhtelif itikatlar ve fikir cereyanları bu panteonda aynı alâka ile karşılanmış ve yanyana yer tutabilmiştir. O suretle ki bazı hükümdar aileleri Şamanî oldukları gibi, bir taraftan Budizme bir taraftan da Hıristiyanlığa salik idiler. Yeni intişar etmekte olan Türk kavimleri birbirinden

117 F. W. K. Muller, *Uigurica*, 3 cilt, 1931. Cami Bey tarafından *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler* (İstanbul 1932) adlı bir eser neşredilmiş olup burda İslâm istilâsından evvelki Hıristiyan Anadolu Türklerinden bahsedilmektedir.



çok farklı maişet tarzlarına malik idiler. İçlerinde eskiden beri Çin'e ihracat yapan ve Ötügen ormanında yaşayan madenciler, büyük nehirler havzasında yaşayan çiftçiler, yayla ve step mıntıkalarında dolaşan yarı göçebe çobanlar vardı. Bu muhtelif maişet şekilleri zarûrî olarak her birinde ayrı bir dünya görüşü ve ayrı fikrî istidatlar vücuda getirmiştir. Türkmenler, Kırgızlar, Uygurlar vs. gibi Türk kavimleri arasındaki medenî ve fikrî farkların menşeini burada aramak lazımdır.

Bununla beraber Türk kavimleri arasında en umumî ve müşterek nokta hemen ekserisinde ziraatin esaslı maişet şeklini teşkil etmesidir. İşte bütün ihtilaflara rağmen, kozmogoni ve mitoloji birliğini doğuran ve az çok müşterek bir Türk hikmetinin umumî hatlarını çizmemize yardım eden de bilhassa bu noktadır.

# İKİNCİ KISIM

# İSLAMÎ TÜRK TEFEKKÜRÜ

# I

# İslâm Medeniyeti

İslâm medeniyeti, İslâm dininin yayıldığı muhtelif kıtalar ve içtimaî teşekküller arasında müşterek olan beynelmilel bir orta zaman medeniyetidir. 'Ümmet' ruhu ve İslâm mefkûresi itibariyle her tarafta aynı vasıflara malik gibi görünen bu medeniyet, hakikatte, kendisini temsil eden içtimaî teşekküllerin her birinde ayrı bir mânâ ve hüviyet almıştır. Bu suretle şekil nokta-i nazarından tek bir İslâm medeniyeti varmış gibi kabul edilmesine rağmen diyebiliriz ki muhteva ve mânâ itibariyle birbirinden oldukça farklı muhtelif medeniyetler vardır. İşte bir Arap-Berberî medeniyetinin karşısında İran medeniyetinden veya İran'ın karşısında bir Türk medeniyetinden bundan dolayı bahsedebiliyoruz. Biz burada, İslâmî Türk medeniyeti içerisindeki fikir hareketlerini yani Türklerin İslâmiyet içerisindeki fikrî hususiyetleri görebilmek için, evvela 'ümmet' ruhunda müşterek olan vasıfları, yani şekil birliğini mütalaa etmeliyiz. Hiç şüphe yok ki, orta zaman medeniyetlerinde müşterek noktalar, muasır millî müşterek medeniyetin noktalarından çok daha fazladır. Nitekim İslâm tarihiyle uğraşan birçok âlimleri eskiden beri, inkısam kabul etmez tek medeniyet iddiasına sevkeden budur.[118] Onlar bu fikre bir kıymet hükmüyle, yani İslâmiyetin vahdetine inanarak ulaşıyorlardı.

Buna mukabil bir kısım müsteşrikler de –bilakis– İslâm medeniyetinin köklerini tetkik ederek birçok ırklar arasında asır-

118 Şeyh Şibli Numani'nin *Sadr-ı İslâm*'ı (İstanbul 1929), Corci Zeydan'ın *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi* (Çev.: Zeki Megamız, İstanbul 1914) ile Mahmut Esat Efendi'nin *Tarih-i İslâm*'ı (İstanbul 1911) ve diğer birçok İslâm tarihlerini bu münasebetle zikredebiliriz.

larca müddet manevî bir birlik vücuda getirmiş olan bu medeniyeti Arap dehasının mahsulü ve doğrudan doğruya bir Arap medeniyeti gibi görüyorlardı.[119] Bu fikir, bilhassa ırkçı nazariyenin en fazla revaçta olduğu devirde doğmuş ve taraftarlar kazanmıştır. Fakat onların hataya düştüklerini anlamak güç değildir. Çünkü bu medeniyet en feyizli eserlerini Arabistan dışında ve Arap olmayan cemiyetler içerisinde vermiştir.

Nihayet, İslâm medeniyetinin mahiyeti hakkında daha yeni diğer bir fikirle karşılaşıyoruz. Buna göre bütün orta zaman medeniyetleri milletlerin kendi benliklerini, şahsî hüviyetlerini kaybettikleri beynelmilel bir 'ümmet' medeniyetidir ki, sonradan tekrar şahsiyetlerini kazanmak suretiyle ondan ayrılabilirler.[120]

Onların hususî karakterleri ne kadar silinirse ümmet medeniyeti o kadar fazla meydana çıkar. Bu fikir, diğerinden daha fazla hakikate yakındır; çünkü orta zaman medeniyetlerinin en mühim vasıflarından biri olan şekil ve gaye birliğini nazar-ı itibara almıştır. Fakat tam değildir; çünkü bu müşterek şekil ve gayenin içinde mütemadiyen değişen muhtevayı ve gayeyi nazar-ı itibara almamıştır. Türk'ün Müslümanlığı hiçbir zaman Arap'ın İslâmiyeti olmadığı gibi İran'ın İslâmiyeti de değildir. Şu halde orta zaman medeniyetlerinin müşterek şekline, muhtelif cemiyetler kendi renklerini ve hususiyetlerini vermişler mi demek lazımdır? Filhakika bazı müellifler bu kanaattadır. Onlara göre İslâmiyet içinde Türk, İslâmiyet içinde Acem kendi millî renkleriyle görünürler. Bu kanaat hakikate çok yakın olmakla beraber yine eksiktir. İslâm medeniyeti içtimaî şartlardan müstakil sırf fikrî bir vahdet değildir ki, yalnız başına mütalaa edilebilsin. Onu ancak muayyen içtimaî şekillerin ideolojisi olmak üzere görebiliriz. Bu içtimaî şekiller bazan bir Arap imparatorluğu, bazan bir Türk imparatorluğudur. Onlardan her birinde İslâmiyet başka başka manzaralar gösterir. Şu halde İslâmiyet içinde Türk'ten değil, fakat Türk'ün İslâmiyetinden bahsedilebilir. Bu demektir ki, Türkler sabit bir şekil ve bir vahdet olan

119 Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, 1884. Gauthier, *Introduction a l'etude de la philosophie Musulmâne*, Paris, 1923.

120 Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul 1918.



İslâm medeniyetine kendi husûsî renklerini katmamışlar; fakat kendi cemiyetleri ve içtimaî şartları içerisinde İslâmiyete yeni bir şekil ve mânâ vermişlerdir. Nitekim İran'ın İslâmiyeti de Türk'ün veya Arap'ın İslâmiyetleri değildir.

İşte bu mülahazaları nazar-ı itibara alarak İslâmî Türk tefekküründe diğer milletlerle müşterek olan şeklî (formel) ve ananevî fikir esaslarını tetkik edebiliriz ki bunlar da İslâm mistisizmi ve İslâmî ilimlerdir.

### *1– Naklî İlimler*

Bütün orta zaman medeniyetlerinin müşterek vasfı olan *scholastique* tefekkür, umumî bir tarzda, 'aklî' ile 'sırrî'nin telifi veya mistik prensiplerin mantıki esaslara bağlanması diye tarif edilebilir. *Scholastique* ilimler, bu tarife göre, iki mihver etrafında toplanabilir: birincisi 'vahy', 'ilham', yollarıyla vücuda gelmiş olan dinin mistik esaslarına aittir. Bunlar sırf 'nakil'e yani mistik mebdelere istinat ettikleri için 'naklî ilimler' ismini alırlar. İkincisi 'akıl'a yani mahsusat ve makulata istinat ettikleri için, bunlara da 'aklî ilimler' denilir. Bütün iskolastik, bu iki ilim zümresiyle onların arasındaki münasebetler ve rabıtalardan ibarettir.

İslâm medeniyetlerinde naklî ilimler 'vahy'e müstenit olduğu için, vahyin mahiyetine temas etmek lazımdır. Vahy, İslâmiyette, Hıristiyanların *Inspiration* ve *Révélation*'larından ve Yahudilerin 'Irsî peygamberlik'lerinden farklıdır.[121] Bununla beraber onların hepsi la-aklî (*irrationel*) bir surette insanla Allah arasındaki irtibat fikrine dayanırlar. Eski dinlerde kâhinler (*oracle*) veya sihirbazların (*mage*) gördüğü vazifeyi bu semavî dinlerde peygamberler (*prophète*) görmektedir. İslamiyet peygamberlikte iki dereceye ayrılmaktadır: a) Nebi, haber getiren demektir ve vazifesi yalnızca Allah'tan vahy almak, emirler getirmektir. b) Resul, yeni bir şeriat vazeden ve eski şeriat-

121 Yahudilerde vahy ırsen intikal edebilir. (*Tevrat*, Kitab-ı Tekvin. Bap 27, ayet 1-29).

ların yerine onu ikame edendir. Bu mânâda 'Resul' şaridir (*legislateur*).

Nebilerde esas yalnız vahy, yani Allah'ın kelamı (*Verbe*) olduğu halde; Resulün aynı zamanda kendi sözleri de düstur ve kaide addedilir. Çünkü Resul yeni bir şeriat (*legislation*) getirdiği için onun müdafaa ve tatbikindeki bütün cehtleri 'vahy'i tamamlayacak mahiyette görülmüştür.

Peygamber, İslâmî telakkiye göre, diğer insanlar gibi alelade bir insan olmakla beraber sırf peygamberlik mahiyetinden dolayı bazı fevkalade vasıflara da mâliktir: Allah'ın kelamını yalnız o dinleyebilir. Bununla beraber bu mesele İslâm âlimleri arasında çok uzun münakaşalara mevzu teşkil etmiştir.[122]

Bu esasa göre İslâmda bütün dinî nas (*dogme*) ve kanunun (*lio*) iki temeli vardır: Mukaddes kitap yani *Kur'an* ve peygamberin sözleri yani Hadis. İslâmiyetin ilk devrinde her ikisi de doğrudan doğruya düstur vazifesini gördükleri halde yavaş yavaş bunlar kâfi gelmemeye başlamış ve Abbasîlerden itibaren naklî ilimlerin muhtelif dalları meydana çıkmıştır.

Evvela her yeni içtimaî vaziyette *Kur'an*'dan yeni bir mânâ çıkarmak mecburiyeti hasıl olarak, muhtelif ihtiyaçlara göre yani ayetlere ayrı ayrı mânâlar verilmeye başlanmış; böylece muhtelif *Kur'an* tefsirleri (*commentaire*) doğmuştur. Taberî, Zemahşerî, Kadı Beyzavî, Fahreddin Razî gibi en büyük müfessirlerden başka, yüzlerce müfessir yetiştiği halde bunların eserleri diğerlerine faik mevkilerini muhafaza etmişlerdir. *Tevrat*'ın Yahudiler arasında görmüş olduğu siyasi ve içtimaî vazife bilhassa 'Talmut' ismi verilen tefsirleri vasıtasıyla olduğu gibi, *Kur'an*'ın İslâm medeniyetindeki büyük tesiri de bu muhtelif tefsirlere bağlıdır.

Bundan sonra peygamberden nakil ve rivayet edilen sözlerin toplanması, rivayet edenlerin tenkit ve tahkiki, mahiyetlerine

122 Bazıları peygamberliğin vehbî, bazıları kesbî (*acquis*) olduğuna kanidirler. Şehabeddin ibn-i Hacer Heysemi kesbîliği aleyhinde fetva vermişti. Muhiddini Arabi, *Fusûsu'l-hikem*'de nübüvveti ikiye ayırıyor: 1- Teşriî, 2- Tarifî. İkincisi yalnız kitabı olanlara hasretmiyor. İbn-i Sînâ'ya nazaran peygamberlik bir sembolden ibarettir (*Resail ü fi'l-hikme vet-Tabiîyat*).



ve mevzularma göre tasnif işi, başlıbaşına mühim bir bahis teşkil etti. Bu suretle hadis (*tradition*) ilmi vücuda geldi. İlk hadisciler İbn-i Abbas ve Hazret-i Ayşe idi. Fakat sonradan rivayetlerin tenkidi ve münakaşası hususunda fevkalade muvaffakiyet gösteren büyük hadisciler yetişti. Bunlardan en meşhurları Buharî ve Müslim idi. Hadisciler o kadar çoğaldı, rivayet, tenkit ve içtihat şekilleri o kadar arttı ki, bunların aralarındaki ihtilafları halletmek ve hakîkî hadisleri sahtelerinden ayırmak başlıbaşına bir mesele haline geldi. Bu suretle bir de 'usûl-i hadis' ilmi doğdu. 'Usûl-i hadis'in mevzuu adeta hadis ilminin nazariyesi yani usûl ve gayesi hakkındaki rasyonel tetkiklerden ibaretti. Bu sahada Elmenar sahibi Nesefî (1310) ile usûl sahibi İbn-i Ferişte (1427) müessis addedilebilirler.

Emevî ve Abbasî imparatorlukları zamanında devlet idaresi gittikçe daha mudil şekiller aldı. Artık Arabistan içerisinde tatbik edilen eski idare tarzları kâfi gelmeyerek siyasî ve hukukî sahalarda daha geniş bir sistem takip etmek mecburiyeti hasıl oldu. Cizye, haraç, vergi, muahede gibi hukukî ve siyasî meselelerde *Kur'an* ve hadisin tatbikinden İslâmî hukuk vücuda geldi ki işte bu yeni ilim de Fıkıh'dır (*Jurisprudence*). Fıkıh, naklî ilimlerin en esaslısıdır. Çünkü o bir taraftan bütün dinî esaslara dayanarak diğer taraftan onları 'İcma-ı ümmet', 'örf' ve 'kıyas-ı fukaha' yani muhtelif fıkıhçıların kanaatlerini mukayese ile teyit ve ikmal etmektedir.

Devlet, hakk-ı kaza, mülkiyet, tasarruf, veraset ve intikal, arazi meseleleri gibi hususî ve umumî hukuka ait olan ve büyük İslâm imparatorluklarının idare ve teşkilatına taalluk eden bütün meseleler 'fıkıh' tarafından tetkik ve hal edilmiştir. İmam-ı Azam Ebu Hanife, Malik, Şafiî ve Hanbeli İslâm fıkıhçılarının en büyükleridir. Bu esaslı fıkıh cereyanları arasında 'ihtilaf' çıktığı zaman onları telif ve meseleleri halletmek başlıbaşına yeni bir ilmin doğmasına sebep olmuştur: Bu da 'usûl-i fıkıh'tır. Fıkıh ve usûlü fıkıh gittikçe daha fazla tekâmül ederek muhtelif bahislerde mütehassıslar yetişmeye başladı. İmam Muhammed ve İmam Ebu Yusuf[123] arazi hukuku üzerinde ihtisas

123 Ebu Yusuf Yakup, *Le Livre de l'impôt foncier - Kitab el-Kharadj*, (Çev.: E. Fagnan), Paris 1921.

yaptılar. İmam Maverdî[124] idare hukukunda, Seyid Halil[125] harp hukukunda, Gazali[126] ve Nevevî ticaret hukukunda mütehassıs idiler. Türk fıkıhçıları da eserlerini daima bu çerçeve içerisinde vücuda getirmişlerdir.

Nihayet İslâmiyetin çok geniş bir saha üzerinde yayılması bu muhtelif içtimaî teşekküllerin örf, adet ve ananesine göre itikat meselelerinin de kısımlara ayrılmasına sebep oldu. Bilhassa İslâm medeniyeti içerisinde Eski Yunan ve Hıristiyan felsefelerinin tesiriyle doğmaya başlayan fikir cereyanları da bu itikat mücadelelerini daha derin ve esaslı bir hale getirdi. Böylece Allah'ın zatı (*essence*) sıfatı (*attribut*), mebde (*commencement*) ve ahiret (*destruction*), kader (*predestination*) ve nübüvvet (*prophetie*) meseleleri garp iskolastiklerinde olduğu gibi İslâm âlimlerini de derinden derine meşgul etmeye başladı. Hıristiyanlıkla İslâmiyet arasındaki esaslı farklara rağmen bu metafizik meseleler her iki dinin ilahiyatçılarını aynı derecede ve şiddette alâkadar etmekten hali kalmamıştır. İşte bu suretle Kelam ilmi (*theologie*) teessüs etti. Kelam, naklî ilimlerle aklî ilimler arasında adeta bir fasl-ı müşterek vazifesini görüyordu. Çünkü o, bir cihetten *Kur'an* ve hadise diğer cihetten de Yunan felsefesinden mülhem olan İslâm *scholastique*'ine istinat ediyordu. Kelamda en mühim cereyanlar 'Mutezile' ve 'Mütekellimin' idi. İlk hareketi temsil eden mutezile, bütün itikat meselelerini irade-i cüziye (*libre arbitre*) ve ferdiyet ile izah ettiği halde; bilakis onların muhalifi olan cebriyun (*fatalistes*) itikat meselelerini irade-i külliye ve kader ile izah etmekte idi. Mütekellimin bu münakaşayı hallederek ilahiyata *rationalisme*'i tatbik edenlerdir. Bu sahada ilk defa Ebu Musa el-Aş'ari'yi görüyoruz. O, adeta İslâm *orthodoxie*'sinin müessisidir. Bununla beraber muhtelif cereyanlar arasında ihtilaf tamamıyla kalkmamış; bu sefer dava kelamcılar ile feylesoflar arasında zuhûr etmişti. Her ikisi de meseleyi akıl ile halletmeye çalıştıkları

124 Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux ou regles de droit public et administratif*, (Çev.: E. Fagnan), Alger: Adolphe Jourdan, 1915.

125 Seyid Halil, *Cihat*, (Çev.: E. Fagnan), 1908.

126 Gazali, *İhya-i Ulûmi'd-Din*, (Çev.: Süleyman Tevfik el-Hüseyni), İstanbul 1910.



halde biri tamamıyla 'nakl'e diğeri 'tevil'e (*interpretation*) dayanmakta oldukları için bir türlü ihtilafı halledemiyorlardı. İmam Gazalî[127] kelam meselelerine yeni bir hal şekli bulmaya çalıştı: Aklın gerek nakl gerek tevil suretleriyle itikat meselelerini halletmekten aciz olduğunu; adeta Kant'm nazarî akıl tenkidinde yaptığı gibi, zamanındaki ilimlerin mutlak hakikate ulaşmak hususundaki kifayetsizliklerini gösterdi. Fakat nazarî aklın tenkidini yaparken Kant gibi umumî aklın prensiplerini yani ahlak esaslarını aramaya kalkacak yerde; İskoçya mektebi ve bilhassa Hamilton gibi ilimle imanın hudutlarını ayırmakla iktifa etti. Fakat bundan sonra İslâm kelamcıları tekrar *orthodoxie* mecrasına girmeye başladılar.

Nesefî akaidinde kelamın esaslarını veciz düsturlar halinde toplamağa çalıştı. Nihayet Adudeddin el-Îcî, *Mevakıf* ismindeki meşhur eserini yazarak İslâm kelamına tekrar *rationnel* ve kitabî şeklini verdi. Daha sonra Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu esere yazdığı şerh, kitabın ehemmiyetini fevkalade artırarak İslâm ilahiyatçıları arasında onun birinci derecede bir mevki almasına sebep oldu.

Naklî ilimler, Selefîye devri denilen ve İslâmiyetin müessislerinin yaşadıkları ilk zamanlarda henüz teşekkül etmemişti. Nasıba devri denilen ve Arapların Arap olmayanlara hiçbir hak vermedikleri devirde Emevîler zamanında en ziyade Araplar arasında inkişaf ediyordu. Bununla beraber, Mevalî yani Arap olmayan azatlı köleler arasında da büyük âlimler yetişmeye başlamıştı. Fakat bilhassa Şuubiye veya Ehli't-Tesviye müsavatçılar fırkasının zuhûrundan sonra yani Abbasîler devrinde naklî ilimlerdeki vâzı' ve müessis âlimlerden büyük bir kısmı Acemler ve Türkler arasından çıkmıştır. İşte biz İslâmî Türk tefekkürü içerisinde bütün bu Türk mütefekkirlerini göreceğiz.

127 İmam Gazali *Tehâfütü'l-Felâsife*'de feylesoflara hücum etmiş, İbn-i Rüşd *Tehâfetü't-Tehafüt* ile ona mukabele ettiği halde bilahare Osmanlı âlimlerinden Hocazade tekrar İbn-i Rüşd'e bir reddiye yazmıştı. *El-Munkîz Mine'd-Dalâl* de İmam Gazalî'nin bu meseleye ait mühim bir eseridir.

2– *Aklî İlimler*

Doğrudan doğruya müşahade ve nazariye ile teessüs eden ve dinle alâkaları ikinci derecede olan ilimlere de 'aklî ilimler' denildiğini görmüştük. Bunlar köklerini Eski Yunan'dan alarak veya bizzat İslâm medeniyetinin doğurduğu yeni ihtiyaçlar içinde inkişaf ederek teessüs etmişlerdir. Şu halde menşelerine göre, onları iki umumî sınıfa ayırmak kabildir:

a) Eski Yunan'dan gelenler: Bunlar abâ-i kenisaiyye (*Les pères de l'Eglise*) ve bilhassa Urfa (*Edese*), Antakya (*Antioche*) medreselerinde Hıristiyanlar tarafından dinî sahaya nakl ve tatbik edildikten sonra Nasturî rahipleri vasıtasıyla İslâm medeniyetine intikal etmiştir. Bu Nasturîlerin Türkler arasında oynadıkları medenî rolü evvelce görmüştük. Sekizinci asır içerisinde bu mezhep mensuplarının Ortodoks kilisesinden gördüğü yeni tazyikler ve bilhassa Abbasî halifelerinin Bizans'a karşı kazandıkları siyasi muvaffakiyetler Nasturîler için yeni bir himaye muhiti meydana getirmişti.

Bu muhit, bir cihetten İran imparatorluğunun teşkilatına vâris olan diğer cihetten de müstevli dinin getirdiği iktisadî ve fikrî inzibata istinat eden yeni ve büyük bir imparatorluk olduğu için; derhal Yunan ilmine karşı büyük bir rağbet ve alâka gösterdi.[128]

Abbasî imparatorluğu çok vâsi bir saha üzerinde kurulmuş olduğu için ziraat, arazi idaresi, halkın medenî ihtiyaçları ve idare teşkilatı, komşu devletlerle siyasî ve askerî münasebetlerin tanzimi oldukça mütekâmil bir tekniğe muhtaçtı.[129] Aynı zamanda bu *theocratique* devlet, dinî sistemini aklileştirebilmek ve onu en kolay müdafaa edilebilir ve en amelî bir sistem haline getirmek için nazarî ve felsefî bir istinat noktasını bulmalı idi. İşte bütün bu şartlar Eski Yunan ilminin İslâm medeniyetine kolaylıkla girmesine ve orada hiçbir yerde rastlayamadığı bir süratle inkişaf etmesine sebep olmuştur.

128 S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, Paris 1927.

129 Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi* (Çev.: Zeki Megamız), 4 cilt, İstanbul 1913-14.



İlk Yunan mütercimleri bizzat Süryanî ve Nasturîler oldu: Sabit b. Kurra ile başlayan bu geniş tercüme faaliyeti daha sonra İshak İbn-i Huneyn ve oğlu Huneyn İbn-i İshak zamanlarında tamamlandı.[130] İlk tercümelerde mütercimler Yunanca tabirleri ve ıstılahları olduğu gibi muhafaza ettiler. Yalnız bazı kelimelerin imlasını Arapçaya uydurmakla iktifa ettiler: *Categorie* yerine *Katigorya*, *Analytique* yerine *Analitikululâ* gibi. Fakat yavaş yavaş bütün felsefî ve ilmi tabirlerin Arapça mukabillerini bulmaya başladılar. Bu suretle eski tercümeleri tashih, ikmal ve tekrar neşrettiler. Artık bu ilmî ve felsefî faaliyet taklit safhasından tasarruf safhasına geçti. İlk kelamcılar olan Mutezile, Yunan felsefesinden kuvvet alıyorlardı. İbrahim Nazzam, Anaxagoras'ı ve Ebü'l-Hüzeyl, Democrite'ı takip ediyordu. Aynı zamanda yeni ilmi halk arasında tamim etmek için de büyük teşebbüsler başladı. İhvanü's-Safa isminde büyük bir cemiyet teşekkül ederek 52 risaleden ibaret bir ansiklopedi vücuda getirdi. Bu ansiklopedi zamanının bütün ilmini topluyor ve o zamanın klasik tahsilini görmüş olan insanların anlayabilecekleri bir derece getiriyordu.[131]

Artık İslâm medeniyeti aklî ilimler (*Les sciences rationnelles*) sahasında yaratıcı olabilecek bir dereceye gelmişti. Abbasî imparatorluğu beynelmilel bir ilim sahası halini almış olduğu için yeni ilim hareketinin başında Araplardan ziyade Türkler ve Acemler bulunuyordu. Artık 'Mevalî'ye eskiden olduğu gibi aşağı nazarıyla bakılamıyordu.[132] Bilakis Abbasî imparatorluğu git-

130 Munck, *a.g.e.*. Zeydan, *a.g.e.* Gauthier, *Introduction à l'etude de la philosophie Musulmane*, Paris, 1923. G. Dugat, *Historie des philosophes et des theologiens musulmans*, Paris 1878.

131 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanları", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 14 (Şubat 1930), s. 38.

132 Emevîler, bütün Müslümanları (Şuyuh) yani efendiler ve (Mevalî) yani azatlı köleler diye ayırıyorlar ve Arap olmıyanlara Mevalî diyorlardı. İlk defa Şuubiye veya Ehli't-Tesviye fırkasında Mevalî'nin Araplarla müsaviliği fikri doğmuştur. Amr u İbnü'l-Cahiz *Kitâbu'l-Mevalî* ve *Fezailü'l-Etrak* isimlerindeki kitaplarında Türklerin fazilet ve ırkî vasıflarını methetmekte idi. Zeyad İbn-i Ebih ilk defa Arap olduğu halde Arapları tenkit etti. Bütün bu hareketler Mevalî'nin ve

tikçe parçalandığı ve yerine küçük Türk devletleri kâim olmaya başladığı için Türkler artık yalnız Arap medreselerinde değil, bizzat kendi memleketlerinde ilmî faaliyete devam ediyorlardı. İşte bu devirde felsefe sahasında El-Kindî, Farabi, İbn-i Sînâ gibi büyük Türk mütefekkirleri yetiştiği gibi, diğer cihetten Endülüs'de İbn-i Bace, İbn-i Tufeyl, İbn-i Rüşd gibi büyük Berberî mütefekkirleri de yetişiyordu. İslâm medeniyetinin şark ve garptaki bu iki kutbundan her ikisi de iskolastik felsefenin bütün dünyada esas olduğu üzere müşterek din lisanı yani Arapça olarak eserlerini yazıyorlardı. Nitekim Fransız olan Albert Le Grand, Saint Thomas veya İngiliz olan Francis Bacon, hatta daha yakın devirlerde Alman olan Leibniz eserlerini Latince yazmışlardı.

Yunan ilmi, başta felsefe olmak üzere riyazîyat, felekiyat (*Meteorologie*), fizik, tabiîyat ve tıbbı ihtiva etmekte idi. İslâmlar arasında en fazla *Aristo* olmak üzere diğer Yunan mütefekkir ve âlimleri de tanınıyordu: Zemikratis (Democrite), Eflatun (Platon), Felotin (Plotin), Bokrat (Hyppocrate), Aristotalis (Aristoteles), Calinos (Galien), Yahya en-Nahvî (Jean le grammerien) gibi.

Bununla beraber Yunanlılar bazan yanlış veya eksik olarak da tanınmıştı: Mesela bütün İslâm kurun-ı vustasında Aristo'nun en esaslı kitabı gibi telakki edilen كتاب الاثولوجيا [*Kitabu'l-Esulucia*] (*Théologie*) hakikatte müellifi meçhul (*apocryphe*) bir kitaptı. Diğer cihetten yine Neo-Platonistlerden Proclus'a ait olan bir eser de uzun müddet Aristo'nun zannedilmişti[133]; buna mukabil Yunan feylesofunun bazı mühim eserleri ikinci plana bırakılmıştı. Mamafih umumiyetle, Aristo İslâm medeniyetinde en çok tetkik edilmiş olan mütefekkirdi. Hatta bu hususta İslâm feylesofları garp skolastiklerine çok faik idiler. O derecede ki Aristo felsefesi üzerine nazar-ı dikkatlerini celp eden ancak İbn-i Rüşd (Averroès) ve İbn-i Me'mun (Maimonide) ve onların Latince

bilhassa Türklerin İslâm medeniyetinde çok büyük bir rol oynamaya başladığı devre tesadüf etmektedir.

133 Bu tercüme *De Ceusis* ismiyle meşhur olup asıl Proclus'un *Elements of Theology*'sinden alınmıştır.



tercümeleri vasıtasıyla başlayan *Averroïsme* ceryanı olmuştur.[134]

b) İslâm medeniyetinde doğan ilimler: Köklerini Yunan tefekküründen alarak inkişaf eden ilimler sahasında riyazîyatta Beni Musa ailesi, kimyada Cabir, tabiîyatta İbn-i Sînâ, ahlakta Nasıruddin Tusî, musikide Farabi gibi büyük âlimler yetiştiği gibi; Yunanîlerle hiçbir irtibatı olmayan birçok ilimler de yeniden doğmaya başlamıştır. Bunlardan en mühimleri tarih, coğrafya, lisaniyat, cebir ve logaritmadır.

İslâm medeniyetinde tarihin en büyük müessisleri Araplardır. Diğer milletler tarihî teliflerinde onları numûne gibi almış ve takip etmişlerdir. Arapların kabile teşkilatları 'nesep' ve 'şecere'ye fazla kıymet verdiği için hatıraların tespiti ve vakanüvislik onlarda Türkler ve Acemlerden daha çok inkişaf etmişti. Hiçbir zaman Türk ve Acem müverrihleri Araplar kadar dakik ve etraflı tetkiklere girmemişlerdir. Bütün İslâm müverrihlerine üstadlık eden ve *historiographie* sahasında adeta bir tarz vücuda getirmiş olan üç Arap müverrihi vardır: Bunlar Taberî, Mesudî ve İbn-i Haldun'dur. Taberî, tarihi vakaların en isabetli ve dikkatli bir surette tespiti yani mütebahhirlik (*érudition*) hususunda bütün İslâm müverrihlerine numûne olmuştur: Bu sahada onu takip eden İbni'l-Esir'in *Tarihü'l-Kâmil*'i, İbni'l-Askeri'nin *Tarihü'ş-Şam*'ı vb. zikredilebilir.

Mesudî, *Müverricü'l-Zehep* ismindeki eseriyle[135] terkibi ve sanatkârane tarihe numûne olmuştur. Bu sahada onu takip eden Acemler ve Türkler arasında pek çok müverrih yetişmiştir. İbn-i Haldun *Mufassal Tarih*'i ve bilhassa *Mukaddime*'siyle felsefî tarihin bütün dünya yüzünde ilk şaheserini vermiştir. İbn-i Haldun, içtimaî münasebetleri izah hususundaki kudretiyle hemen asırlarca müddet taklidi imkânsız olarak kalmış; ilk defa kendisinden üç asır sonra İtalya'da J. B. Vico, *Scientia Nuova* isimli eserindeki *ricorsi* nazariyesiyle bu büyük tarihçi feylesofun fikirlerini canlandırmıştır. Zamanımızda Rus feylesoflarından

134 Ernest Renan, *Averroes et l'averroïsme*, Paris: A. Durand, 1925.

135 Bu eser *Les prairies d'or* ismiyle Barbier de Meynard ve Pavel de Courtille tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir.

Pierre Lavrov yine bu fikirle döndüğü gibi, bazı içtimaiyatçılar da İbn-i Haldun üzerine nazar-ı dikkati celbetmeye başladılar.[136]

İslâm coğrafyası yine ilk devresinde Ptolemee'nin taklidi ile başlamış, fakat az zaman zarfında çok geniş bir sahada inkişaf etmiştir. En eski Arap coğrafyacıları Yakubî ve İbn Hurdaḏbe'dir. Fakat asıl klasik addedilebilecek eserleri İdrisî ve Ebülfeda vücuda getirdiler. İdrisî *Nüzhetü'l-Müştâk*'ında ve Ebü'l-feda *Takvimü'l-Büldan*'ında İslâm coğrafyasının esaslarını kurdular. Bu eserler garp âlimleri arasında çok tanınmıştır.

Bunlardan başka İslâm coğrafyacıları arasında diğer ikisi bilhassa zikre layıktır: Bunlar da *Kitâbu'l-Memâlik ve'l-Mesalik* müellifi İbn-i Havkal ile *Mu'cemü'l-Büldân* müellifi Yakut ül-Hamevî'dir. Bu iki büyük eserden ikincisi 12 ciltlik coğrafî bir ansiklopedidir.

İslâm riyaziyesinin iki menşei vardır: O bir cihetten Eski Yunan'a, diğer cihetten Hint'e merbuttur. Rakamların Hint'ten geldiği ihtimali oldukça kuvvetlidir. İslâmlarda kullanılan 'cifr' tabiri Fransızca *chiffre* kelimesinin aslı olup aynı zamanda hem adetlere, hem sıfıra delalet ediyordu.[137]

İslâmda hesap üzerine ilk defa orijinal eser yazan Mehmet b. Musa el-Harezmî'dir. El-Kindî ve İbn-i Sînâ'nın hesaba dair mühim telifleri vardır. İbn Heysemü'l-Hüznî hesapta olduğu kadar hendese ve fizikte de büyük bir muvaffakiyet göstermişti. Merakeşli âlim İbnü'l-Banna'nın *Telhisu Amali'l-Hisab*'ı hesap hakkında tedvin edilmiş eserlerin en mazbutu idi. Cebirde meşhur İran şairi Ömer Hayyam vâzı addedilecek kadar büyük bir üstaddı. İslâmiyete hendese Yunan'dan intikal etmiştir. İlk defa yalnız Euclide ve Apollonius tercümeleri yapılmıştı. Bu devirde Harzemli Benî Musa ailesiyle Sabit b. Kurra'nın büyük rolleri görülür. Fakat daha sonra İslâm âlimleri hendesede de *originalité* göstermeye başladılar. Nasıruddîn Tusî, Euclide mütearifelerine itiraz ederek ilk defa 'muvaziler' mevzuasından şüphe etmeye başladı. Nitekim bu teşebbüsler 18. asırda tahakkuk ederek *Non-euclidien* hendese vücuda gelmiştir. Müsellesat, İslâm

136 Lilienfeld, *Revue Internationale de Sociologie.*

137 M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, s. 383.



medeniyetinde Türkler tarafından vazedildi. Bu hususta İbn Türk el-Ceylî, El-Harezmî, Ebu'l-Mahmud el-Hocendî, Ebü'l-Vefa el-Buzcanî'nin eserleri birbirini tamamladı.

### 3– *İslâmda Mysticisme (Tasavvuf)*

İslâm felsefesinin en orijinal tarafı, onun *mysticisme*'idir. İslâm medeniyeti ancak 'sufîlik' görüşü içinde ince, sanatkârane ve derin bir vasıf kazanmıştır.

İnsaniyetin tarihi kadar eski olan bu psikolojik tecrübe ve husûsî halet-i ruhiyeye (*etat d'âme*) her medeniyetin kendine göre ayrı bir şekil, ayrı bir mânâ verdiği nazar-ı itibara alınacak olursa, İslâm tasavvufunun mahiyetini anlamak için de onu diğer *mysticisme* şekilleri ile mukayese etmek lazım gelir.

Bilgi nazariyesi itibariyle *mysticisme* nefsin (*sujet*) mevzu (*objet*) içinde erimesi, kaybolması demektir. Ruhiyat lisanıyla *mysticisme,* bilâvasıta ve hadsî (*intuitif*) bir surette yapılan öyle bir derunî tecrübedir ki, orada insan kendisini kendisinden daha büyük olan bir şey mesela ruh-ı âlem, Allah veya mutlak ile temasa ve bir nevi ittihat haline gelmiş hisseder.[138] İptidai cemiyetlerde *mysticisme,* kaba taslak bir şekilde aynı vasıfları arz eder. Fakat henüz ruhî bir tecrübe halini almamış, iptidaî ve ham bir histir. Mütekâmil cemiyetlerde *mysticisme* ferdileşmiş ve derunileşmiştir. Zümre onu doğrudan doğruya vermez; fakat ferdin bu ruhî haleti kazanması için bir vasıta vazifesini görür. İptidaî ve mütekâmil *mysticisme* bilhassa şu vasıfla ayrılabilir: birincisi kable'l-mantıkidir (*prélogique*). İptidaî henüz bu müphem ve müstağrak ruhî haletin içinde yaşamakta olup kendini diğer insanlar ve eşyadan ayırmamıştır. İkincisi badelmantıki (*hyperlogique*)'dir: yani insan orada mantıkı ve aklı aştıktan sonra kendi derunî ve şahsî tecrübesiyle tekrar *mystique* ruhî halete geçmiştir. Bu mühim farkı işaret ettikten sonra artık kelime iltibasına aldanarak iptidaî cemiyetlerin sırrî dinleriyle büyük tasavvuf cereyanlarını birbirine karıştırmaya imkân

138 James H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, (Çev.: L. Herr), 1922, s. 2.

kalmaz. Biz burada halk itikatları, gizli mezhepler vesaire şeklinde devam eden iptidaî sırrîlik ceryanlarını değil; fakat kendine mahsus bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) ve bir sanat şekli yaratmış olan yüksek *mysticisme*'i yani İslâmî Türk tasavvufunu tetkik edeceğiz.

Bununla beraber, o da aynı kadro içine sığdırılamayacak kadar muhtelif şekillerde tezahür eder: *Action* adamının mysticisme sözünde değil fiilinde görünür. Mistiklerin ifadesine göre o 'kal ehli' değil, 'hal ehli'dir. Onun kıymeti 'kelimesiz' hatta 'rümuzsuz' diğer insanlara tarz-ı hayatıyla numûne olmasıdır. Sanatkârın mistisizmi remzî (*symbolique*) bir lisanla ifade edilmiş olan haleti ruhiyenin yaşanmasındadır. O bize, kendine has olan örtülü lisanla sırrî bir (*etat d'âme*)'ı yaşatır. Alman *esthete*'lerinin tabiriyle bir nevi (*Einfühlung*) yani 'manevî hulûl' temin eder. Feylesofun mistisizminde gaye, bize nefs ve mevzu vahdetini gösteren bir bilgi ve âlem sistemi vücuda getirmek; yani bizi bir *pantheisme*'e götürmektir. Yalnız o, bu metafizike la-aklî ve dinî bir yoldan ulaşacak olursa *Theosophie* olur. Nihayet mürşit veya mürebbinin mistisizmi tamamıyla talimi (*didactique*) bir mahiyet alır: artık burada sırrî kâinat görüşü, bir tabir ve ıstılahlar şeması haline gelir. Bütün canlılık ve derinliğini kaybederek yalnız, dışardan bakan için yaşanmamış haleti ruhiyelerin boş zarflarından ibaret bir tekrarlamaya inkılab eder. İşte ancak bu muhtelif tezahürlerinde ayrı ayrı tetkik edildiği zamandır ki, onun mahiyetine az çok nüfuz etmek mümkün olur. Bundan başka şu ciheti de unutmamalıdır ki aynı neviden bile olsa her büyük mistik, 'zevk-i tasavvuf' ve 'ifade tarzı' itibariyle diğerlerinden esaslı bir surette ayrılacaktır.

Bütün bu ayrılıklara rağmen sufîler arasında az çok müşterek bazı tabirler, remizler yani bir tasavvuf lisanı vardır. Baruzi'nin dediği gibi mistikte mühim olan cihet onun lisanı değil, fakat sükûtudur.[139] Tasavvuf lisanının kıymeti, bu sükûtun yahut 'derunî yaşayış'ın mânâsını remiz ile ifade etmektir. Bu esasa göre İslâm mistisizminin lisan ve ifade tarzını öğreten bazı eserlerle karşılaşıyoruz: bunlardan en mühimleri Hudjwîri'nin

139 J. Baruzi, "Introduction à des recherches sur le language mystique", *Recherches philosophique*, I (1932).



*Keşfi'l-Mahcûb*'u ile; Şehabeddin Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*'i ve Seyyid Şerif Cürcani'nin *Ta'rîfât*'ıdır.

*Keşfi'l-Mahcûb*, tasavvufun tarihi ve kitabi cihetini ihmal ederek bilhassa mânâ ve ruh üzerinde durmuştur. İkincisi sufî cereyanlarının fikrî esaslarına ve aralarındaki felsefî farklara aittir. Üçüncüsü adeta bir tasavvuf ıstılahları lügatıdır.

İslâm medeniyetinde tasavvuf ceryanı bütün fikir hareketleri arasında en fazla *actif* olanı; içtimaî hayat üzerinde en fazla tesir icra edenidir. Bundan dolayı tasavvuf tarihi, birçok siyasî inkılapların içerisine karışarak bizzat İslâm tarihinin manevî tezahürü halini almıştır.[140] Molla Cami'nin *Nefehatü'l-Üns*'ü, Mevlâna Ali'nin *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*'ı, Eflâkî Dede'nin *Menâkibü'l-Ârifin*'i, Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sı, yüksek mutasavvıflardan halk dervişlerine kadar bütün İslâm mistisizminin siyasi tarih içerisindeki tekâmülünü ihtiva etmektedir.

İslâm âleminde (ananevi kanaate göre) ilk mistikler Bilâl Habeşî, Selman-ı Farisî ve Zünnun-ı Mısrî idi. Fakat mistisizmin hakîkî inkişafı ancak İslâmiyetin, İran ve Yunan medeniyetleriyle temasa geçmesinden sonra, yani II. asır zarfında olmuştur. Menakıp ve tezkirelerin rivayetine nazaran ilk büyük mistikler Beyazıd-i Bistamî ve Cüneyd-i Bağdadî'dir: Fakat onlardan zamanımıza kadar hiçbir eser kalmamıştır. Eserleriyle tanınan ve birer devir açmış olanlar Hallac-ı Mansur, Muhyiddin-i Arabî ve Mevlâna Celâleddin-i Rumî'dir. Bunlardan birincisi Fransız müsteşriki Massignon, ikincisi İspanyol âlimlerinden Miguel Asin tarafından tetkik edilmiştir. Son zamanlarda Clement Huart, Mevlâna'yı tetkik etmekte idi.[141] Hallac'ı Arabi ve Farisi metinleri olan *Kitâbu't-Tavasin*'i ve *Divan*'ı ile tanıyoruz. İslâm âleminin en büyük *theosophe*'i olan Muhiddin-i Arabî'nin sayısı yüzü mücaviz eseri eskiden beri bütün şarkta tanınmakta olduğu gibi birçokları da garp lisanlarına tercüme edilmiştir. En mühimleri *Füsûsu'l-Hikem* (*Les Gemmes de la Sagesse*), *Fütûhâtü'l-Mekkiye* (*Les Revelations Mecquoises*), *Şeceretü'l-kevn*, *Şakku'l-*

140 B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de L' Islam*, 5. cilt, Paris 1926.

141 Massignon, 11 sene zarfında iki büyük ciltlik bir monografi vücuda getirmişti.

*ceyb*, *Ankâ-yı Mağrip* ve *Divan*'dır. Muhyiddin, bir cihetten *neoplatonisme* cereyanı vasıtasıyla Yunan felsefesine, bir cihetten *Kur'an*'a ve İslâm kelamına, bir cihetten de Hint tesirlerine merbut olan çok geniş bir *syncretisme* vücuda getirmişti. İslâm mistisizminde Amr İbni'l-Fariz'in *Hamriye*'si ve Ferudüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı gibi yahut Mevlâna'nın *Mesnevî*'si veya *Divan-ı Şemsü'l-Hakayık*'ı gibi edebî kıymeti kadar mühim olan eserler de ayrı bir zümre teşkil eder.

İslâm mistisizmi, bütün bu muhtelif cereyanlar ve fikir istikametleri içerisinde yine bazı müşterek karakterler arz eder. O, umumiyetle üç menbaa istinat eder. a) Nasturî mütercimleri vasıtasıyla *neoplatonisme*'e dayanır. b) *Kur'an*'a ve İslâm kelamcılarında başlayan *dogmatique* esaslara dayanır. c) Muhtelif içtimaî teşekküllerin mahalli ihtiyaçlarına, örf ve adetlerine dayanır. Bilhassa bu sonuncu vasıf İslâm milletlerinden her birinin mistisizmine ayrı bir renk ve hüviyet verir. Zira burada Türk mistisizminin hususiyetlerini tetkik edebilmek için, evvela İslâm mistisizminin müşterek ve umumî vasıflarını görelim.

* * *

İslâm mistisizmini, umumî vasıflarıyla Nicholson tetkik ederek, Hıristiyanlık ve Budizm ile iddia edilen münasebetlerini araştırmıştır.[142] Hıristiyan ve *neoplatonicien* menşeleri kabul etmekle beraber, Budizm ile münasebetini inkâr etmektedir. Çünkü ona göre Budizm de dünyanın terki, yani *Nirvana* gaye olduğu halde İslâm mistisizminde, (fenâ) vasıtadır; ve ondan sonra (bekâ) gelir. Filhakika bu iki felsefe arasındaki fark çok esaslıdır. Hint felsefesi Schopenhauer'da olduğu gibi varlığın inkârıyla 'adem'e teveccüh ettiği halde; İslâm felsefesi 'şekl'i, 'zevâhir'i ve 'tebeddül'ü inkâr ederek hakîkî varlığa yani 'an-ı daim'e ve *Eternel present*'a teveccüh etmektedir. İslâm mistisizminde *durée* fikri yoktur. Ona göre değişen herşey muvakkat ve zahiridir. Bununla beraber o hiçbir zaman Eski Yunanîler gibi hakikati 'şekil'in mükemmelliğinde de aramaz. Çünkü 'şekil'

142 Reynolds A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londra 1914 [Abidin Dino Bey tarafından tercüme edilen hulasasından].



asıl varlığın batınî *esoterique* mevcudiyetine ait olmayıp fanî ve zahiri *exoterique*'dir.[143]

İslâm mistisizmini, umumî bir surette, Hıristiyan ve Hint mistisizmi ile mukayese etmek lazımdır: İslâm ve Hıristiyan mistikleri irfan (*gnosis*) yani Allah'a ait bilavasıta bilgi esasına istinat eder. Bu sebepten onlardan her ikisi de *theosophe*'dur. Her ikisi de bir 'yükseliş' bir de 'iniş'den ibaret iki safhadan ibarettirler. Bu itibarla onlarda 'terk'in kıymeti ancak hakîkî 'kazanma'ya ulaşmak içindir: İslâm sufîleri 'terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk' derler. Bu üçüncü safha, hakikate ulaştıktan sonraki hakîkî kazanmayı, ve tekrar eşya ve insanların arasına kemale gelmiş bir halde dönmeyi ifade eder. Diğer cihetten Hıristiyan mistisizmi doğrudan doğruya içtimaî *action*'a taalluk eder, gayesi sırf ahlâkîdir. Hatta denilebilir ki onun metafizik esasları çok ihmal edilmiştir. Fakat bizzat şahsî ve insanî ahlâkın istinat noktası vazifesini görür.[144] Halbuki İslâm mistisizmi daha ziyade metafizik bir esasa dayanır. O her şeyden evvel psikolojik bir tecrübe yani 'vahdet-i şuhut'a dayanan metafizik bir nazariye yani 'vahdet-i vücut'tur. Hatta bundan dolayı İslâm mistisizmi münsecim sistemiyle kolaylıkla siyaset (*politique*) yani içtimaî ahlak olmaya müstait olduğu halde ferdî ve insanî ahlak halini almaya o derece elverişli değildir. Bununla beraber İslâm mistisizminde de az çok bu umumî kadrodan ayrılanlar vardır.

Hint ve İslâm mistisizmleri murakabe ve *illumination* derecelerine mâliktir. Feragat, perhiz ilâahir gibi amelî dereceleri itibariyle aralarında birçok benzeyişler vardır. Her ikisi de metafizik bir esasa istinat ederler. O derecede ki Avrupa'da Schopenhauer ve Hartmann'ın yeni *réalisme transcendental*'ı köklerini Hint felsefesinden almaktadır. Fakat diğer cihetten İslâm mistisizmi *panthéiste* olduğu halde Hint mistisizmi *ath-*

143 L. Massignon, "Les methodes de realisation artistiques des peuples de l'Islam", *Syria*, 2 (1921), s.47-53 ve 149-160. Burhan Ümit Bey tarafından tercüme edilmiştir. Bkz.: "İslâm Sanatlarının Felsefesi" (Çev.: Burhan Toprak), *Din ve Sanat*, İstanbul 1937, s.13-41.

144 H. Delacroix, *Le mysticisme et la foi*. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'experience mystique*, París 1924.

*éiste*'dir; yani varlığın ve Allah'ın inkâr ve nefyine varır. Bunun neticesi olarak Hint felsefesinde İslâm ve Hıristiyan mistisizmlerinden farklı olarak yalnız dünyadan ayrılış ve yükseliş kademesine mâlik olup alçalış ve tekrar dünyaya iniş kademesine mâlik değildir. Bundan dolayı o, İslâmiyet ve Hıristiyanlıktan çok daha derin ve bedbin bir inziva ve feragat (*renoncement*) ruhu telkin ederek amelî ve içtimaî hayat ile irtibatı kesilmiştir.

* * *

İslâm tasavvufu İslâmiyetin idealini yükseltmiştir. O, dinin ilk şeklindeki korku ahlakını aşk ahlakına tahvil etmiştir. *Kur'an*'ın lafzî ve haricî mânâsı yerine kendi tabirleriyle 'istinbat' yani batınî (*esoterique*) ve gizli mânâları ikame etmiştir.[145] *Kur'an*'da mevcut olan Allah korkusu cehennem ve azap korkusu, dünyevî ve uhrevî ceza korkusu yerine yine *Kur'an*'da Allah muhabbetine, insanlık aşkına, vazife sevgisine ait ayetler bulmuş ve bu şekilde 'istinbat'lar yapmıştır. İmam Gazalî İslâm ahlakını (Beyne'l-havf ve'r-reca) yani korku ile ümit arasında görüyordu. İslâm mistisizmi her iki dereceyi de aşarak ilahî ve insanî aşk derecesine yükselmiştir.

Sufîliğe nazaran insan dört makam veya merhale *station*'-dan geçerek kemale vasıl olur. Böylece o *pantheiste* felsefesini birdenbire telkin etmeyerek ancak uzun bir psikolojik tecrübe ve temrinden (*exercice*) sonra onu kazandırır. Çünkü usûlü, zihnî ve aklî değil, fakat fiilî ve la-aklîdir. O tıpkı Spinoza gibi bir vahdet-i vücut felsefesi verir. Fakat bu felsefeyi hendesî ve zihnî bir yoldan ispata veya edebî bir sembolizm ile telkine çalışmayarak bütün bir hayat zarfında hareketlerden hislere ve hislerden fikirlere doğru yükselmek suretiyle ağır ağır kazandırır.

İslâm mistisizminde katedilmesi lazım gelen dört merhale şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Şeriat, kitabın zahirî ve kelamî mânâsına göre hareket eden insanların içinde bulunduğu merhaledir. Asıl yola ikinci merhale ile çıkılır: Tarikat, burada bildiğimiz mânâda olmayıp 'yola koyulma'ya delalet eder. Se-

145 Reynolds A. Nicholson, *a.g.e* .(Sufîler ve İslâmiyet).



nelerce devam edecek bir *exercice*'e bağlı olan bu merhaleleri bugünkü psikolojik lisanıyla ifade edecek olursak birinci merhale yani 'tarikat' harekî ve fiilî terbiyeye tekabül eder. Bu, kışla terbiyesinde, sanat (*metier*) ve meslek terbiyelerinde geçirilen ilk çıraklık devresidir. Orada namzede ilk önce meslek veya sanata ait mücerret fikirleri alabilmek imkânını temin eden amelî istidatlar *dressage* vasıtasıyla temin edilir. İkinci merhale yani 'marifet', teessürî ve hissî terbiyeye tekabül eder. Burada mesleğe karşı alâka ve sevgi arttırılır; mesleki iman telkin edilir. Üçüncü merhale yani 'hakikat', hazırlanmış bir zemin üzerinde kurulan, daha doğrusu o zeminin kendi kendine vücuda getirdiği zihnî ve fikrî terbiyeye tekabül eder. Artık burada 'fikir', mücerret zihin şemaları olmaktan çıkmış; icra edilmiş, yaşanılmış ve duyulmuş ruhî haletlerin zihni ifadeleri haline gelmiştir. Böylece onlar ne medrese ilmi gibi sırf bahsi (*discursif*) ve muakalevî (*speculatif*) bir zihin faaliyetine saplanıp kalıyor; ne de klasik İslâm sanatı gibi dar bir sembolizmin içerisine hapsedilmiş sırf teessürî bir tedavi haline geliyordu. İslâm mistisizminin 'meratip' usûlü bugünkü iradeci ruhiyatın gösterdiği ruhî teşekkül ve inkişaf yollarını takip etmekte ve ilmin vardığı neticelere hadsî bir surette ulaşmaktadır.

Tarikat merhalesinde başlıca yedi safhadan geçilir: Bunlar da tövbe (*repentir*), perhiz (*abstinence*), feragat (*renonciation*), fakr (*pauvereté*), sabr (*patience*), emniyet (*confience divine*) ve tahmin (*satisfaction*)'dur.

Yüksek mutasavvıflar nazarında tövbe, kuldan Allah'a değil, Allah'tan kula gelir. Her merhalenin başında tövbe tekrar edilir. Günahlarını hatırlamak ve unutmak mühim bir noktadır; Şeyh müritlerine günahlarını hatırlamalarını söyler; halbuki kendi Allah'tan başka her şeyi unutur. Bu yedi *exercice*'in en mühim ciheti 'nefs'i öldürmektir. Tasavvuf telakkisine göre insanda iki nefis vardır: 1) Nefs-i emmâre, 2) Nefs-i levvâme, birincisi insanı, arzu ve iştihalarının tatminine sevkeder. İkincisi onların icra edilmesine mâni olur. Bu iki nefis sufînin hayatında daima mücadele halinde olacak ve nefsi levvame diğerini öldürecektir. Bu telakkinin Freud ruhiyatında *Libido* ve *Censure* mekanizmasıyla ne kadar tevafuk ettiği kolaylıkla farkedilebilir.

Tarikat merhalesini aşmak istiyen derviş için bu muhtelif *exercice*'lerin en mühim vasıtası 'zikir'dir. Zikir, dervişin şuurunu arzu edilen nokta üzerinde teksif eder. O adeta bir nevi ruhî *hantise* vasıtasıdır. Böylece şuur sahası fevkalade daralan ve hakim bir fikrin istilası altına giren derviş, tarikatlerde matlup 'teslimiyet'i kolaylıkla gösterebileceği gibi bu istiğrak ve vecd *extase* halinin neticesinde de 'Fenafillah' olabilir. Filhakika mistiğin bütün mevzu ve hedefi Allah olduğu için bu psikolojik hal, onun Allah içinde kaybolmasına ve bu suretle Allah'la beraber beka *eternite*'ya ulaşmasına hizmet edecektir.

Görülüyor ki sufîliğin en mühim noktası *psychologique* olan cihetidir. O, insan şuurunu arzu edilen bir istikamete yani 'nefsin mevzu içinde kaybolmasına' doğru götürmek için katedilen birçok fiilî, teessürî ve zihnî merhalelerden ibarettir. Bu merhaleler insana öyle bir görüş istidadı kazandıracaktır ki, artık en müfrit *patheisme* fikirlerini ona kabul ettirmek bir anın işi olacaktır. Bununla beraber onların vasıl oldukları 'vahdet-i vücut' hiçbir zaman kaderîye veya cebrîye (*fatalisme*) mesleğiyle birleşmez. Çünkü sufîler şahsiyeti kaybettikten sonra tekrar kazanmayı kabul ederler. Onlara göre hakîkî şahsiyet bu ikincisidir. Orada insan Neo-Platonistlerin tabiriyle 'vahdette kesret'e ulaşmıştır. Binaenaleyh artık Hallac-ı Mansur gibi 'ene'l-hak' demek doğru değildir. Muhyiddin-i Arabi'ye göre: 'beka' ve 'fena' hakikatin iki cephesidir ve her şekil diğerine muhtaçtır. Ene'l-hak demek mümkün değildir. Çünkü insan bir hakikattır. Fakat mahz 'hakikat' değildir. (*Füsusu'l-Hikem*, Ferdaniyet maddesi)

Sufîlerin inkâr ettikleri diğer bir fikir de 'ittihat'dır. Allah'tan başka bir şey olmayan 'vakıf' bununla beraber Allah değildir. Yani Allah ona hulûl etmemiştir. Fakat o vahdetten bir cüz olduğunun şuuruna maliktir. Bu itibarla sufîliği hulûliye (*emanatisme*) fikirlerinden tamamıyla ayırmak lazım gelir. Mâlumdur ki bu kanaat, birçok Hıristiyan mezhepleri arasında ihtilâfa sebebiyet veren İsa'nın 'İbnullah' olması fikrinde görüldüğü gibi; Eski Mısır dininde, eski Hint'deki Devaputra telakkisinde ve İslâmiyette Fatımîler ve Büveyhîler zamanındaki Şiîler ile Dürzîlerde, yine İran'da doğmuş olan Şiaî Galiye ve Hulûlîye mezheplerinde tesadüf edilir. Ekseriya sufîlikte bu



mezheplerin karıştırılmasına sebep olan bu mühim nokta üzerinde bilhassa dikkat etmek lazımdır.

Sufîlik terbiyesinin bütün gayesi, insanın nazarını kendi içine çevirmesi ve orada hakîkî bir 'mücahede' neticesinde Allah'ı yani vahdeti aksettirebilecek cilalanmış bir ayna bulmasıdır. Medeniyet ve dünya görüşü itibariyle, sufîlerin yaşadıkları âlemin bizim âlemimizle farkları bir tarafa bırakılacak olursa bu terbiyenin ne kadar esaslı ve derin cihetleri olduğu anlaşılır. Zamanımızda da Alman bediiyatçılarının *Ein fühlung* dedikleri hal, sufîlerin teklif ettiği 'vahdet-i şuhut'tan başka bir şey değildir. Şu kadar var ki *İnsani Vatanperverlik* ismindeki kitabımızda da gösterdiğimiz gibi nefsin mevzu içinde erimesinden ibaret olan mistik dünya görüşü bize hiçbir zaman mutabık ve hakîkî bir bilgi veremiyeceği gibi; teessürî hayatımız itibariyle de diğer insanlar ve eşya karşısındaki şahsî istiklalimizi temin edemez. Mistikin diğer insanlarla münasebeti bir *heteropathie* münasebetidir. Yani burada nefis, diğer bir nefsin içinde kaybolarak bütün ferdî ve şahsî istiklalini terkeder. Bu diğer nefis, bazan bir cemiyet veya bütün kâinat olabilir. Hangi şekilde olursa olsun, o daima ferdiyetçiliğe olduğu kadar gayr-ı şahsî ve afakî kâinat görüşüne de mânidir. Çünkü mevzuyla nefsin birbirine karışmasından hasıl olan bu müphem zeveban hali gerek mevzuun, gerek nefsin aleyhine bir netice doğurmaktadır. Bu suretle bir cihetten nefsin muhtariyet ve istiklaline imkân vermemek suretiyle mesuliyet, mükellefiyet hislerini yani ahlakın temellerini istinatsız bırakmış; diğer cihetten de Enfüsî ve Sembolik bir mevzu vermek suretiyle gayr-ı şahsî ve küllî ilim telakkisine duvar çekmiştir. Ameli sahada bunun en mühim tezahürleri tarikatların 'Melamîlik' şeklini aldığı zaman mesuliyet ve mükellefiyete karşı gösterdikleri vaziyet ile; skolastiklerin hiç değilse akılla telife çalıştıkları halet-i tabiat hadiseleri yani mucize ve kerametler hususundaki müsamahalı telakkidir.

# II

## Türk Skolastiği

İslâm skolastiğinde iki büyük mektep vardır: 1) Şark mektebi X-XI. asırlar arasında vücuda gelmiştir. 2) Garp mektebi XI-XII. asırlar arasında teşekkül etmiştir. İslâm skolastiğini tesis eden en mühim feylesoflar birinci mektepte yetişmiş ve ancak onların kurdukları esas üzerinde Endülüs'te ikinci mektep inkişaf etmiştir. İşte bu şark mektebi ismini verdiğimiz ilk skolastik cereyanının bütün büyük mütefekkirleri Türklerdir. O derecede ki bu mektebe ilk Türk skolastik cereyanı demek bile muvafık olur.

Abbasîler zamanındaki büyük tercüme faaliyeti feyizli eserlerini vermekte gecikmedi. Bütün Yunan ve Hint medeniyeti artık İslâmlar tarafından biliniyordu. Mutezile ismi verilen ilk kelamcılar felsefeyi dinle telif etmeye başlamışlardı. Fakat onlarda henüz sıklet merkezini yine din meseleleri teşkil ediyordu. Asıl felsefe hareketi ancak IX. asır içerisinde başladı. İlk feylesoflar El-Kindî ismindeki bir Arapla, Ebubekir Razi ismindeki bir Acemdi. Bunlardan birincisi Yunan eserlerinin ve bilhassa Aristo ve Platon'un tercüme, şerh ve izahı hususundaki muvaffakiyeti ile İslâm skolastiğinin müessisi vasfına layıktır. Böyle olmakla beraber kendisine ait hiçbir orijinal esere mâlik değiliz. Onun bütün kıymeti büyük Türk skolastik filozoflarına zemin hazırlamasındadır.[146] Razî'ye gelince o da Yunan felsefesinden ayrılarak hemen yalnız Hint eserleriyle meşgul olmuş ve Türk sko-

146 İzmirli İsmail Hakkı, *El-Kindî ve Felsefesi*, 1923. G. Flügel, *Al Kindi gennant der philosoph der Araber*, Leipzig 1857. E. Gilson da *Archives medievale*'de El-Kindî'yi yazdı (1930).

lastiğinin bilahare inkişaf edeceği istikamette büyük bir faydası olmamıştır.[147]

Türk skolastiğinde, feylesofları iki zümrede toplayabiliriz: Birincisi 'Meşşaîyun'dur.[148] Bunlar Aristo'yu takip, tercüme ve şerhedenlerdir: En büyükleri Farabî, İbn-i Sînâ idi. İkincisi 'İşrakîyun'dur.[149] Bunlar *Neo-Platonisme*'i takip edenlerdir. Bu sahada Türkler arasında büyük mütefekkir yetişmemiştir. En büyük İşrakîler Sühreverdî, İbn-i Tufeyl, İbn-i Bace, Arap ve Acemdiler.[150] Bundan dolayı biz bilhassa birinci zümre üzerinde duracağız. Yunan felsefesinde Türkler tarafında tanıtılan ve şerhedilen bilhassa Aristo olmuştur. Eflatun daima ikinci derecede bir rol oynamış ve ancak Aristo'nun *Politique*'i bulunamadığı için onun yerine Eflatun'un *Republique*'i kaim olmuştu. Bununla beraber Türk skolastiğindeki Aristo da her zaman aslına tamamen mutabık değildi. O suretle ki Aristo hakkındaki eserleri üç sınıfa ayırmak mümkündür:

1) Doğrudan doğruya Aristo'ya ait olanlardır. Bunlar Aristo'nun *Organon* ve *Ethique* tercümeleriyle, Porphyre فرفريوس [Ferfiryos]'un *Isagogia*'sı (*İsagoci*) ve diğer bazı eserlerden ibaretti.

2) *Néo-Platonicien* şarihler tarafından vücuda getirilmiş eserlerdi. Bunlardan en mühimleri Proclus'un *Elementaria theologica* adlı eseri, Plotin'in *Enneades*'leri ve Alexandre d'Aphrodisias'ın (İskender Afrodisi) eserleri idi.

3) Aristo'ya atfedilip hakikatte başkalarına ait olan eserlerdi. Bütün kurun-ı vustada en fazla Aristo'yu temsil eden bu *apocryphe* kitaplar birçok hatalara ve fikrî inhiraflara sebep

147 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanları", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 14 (1930).

148 Bu kelime Aristoculara verilen *peripateticien* tabirinin tercümesidir, yürüyenler mânâsına gelir.

149 İşrak kelimesinin mânâsında ihtilaf vardır. Mösyö Tholek bunu *Illumination* mukabili mistik bir tabir addediyor. Munk ise onun şark ve maşrık kelimelerinden geldiğine kanidir. Ona göre حكمت مشرقيه [Hikmet-i Maşrıkıyye] bu demektir. İşrâkıyyûn bilhassa *Néo-Platonisme* ve *cabbalisme*'i takip edenlerdir.

150 Bununla beraber Sühreverdî'nin Türk olması ihtimali kuvvetlidir.



olmuştur. Onlar da كتاب الاثو لوجيا [*Kitâb-ı Esuluciya*] *Théologie* ile *Liber de Causis* idi.[151]

Aristo'yu en fazla temsil ettiğini iddia eden mütefekkirlerde bile bu üç sınıf birbirine karıştığı için, Türk skolastiğinde Yunan feylesofu hakikatte olduğundan başka bir manzara ile görünmektedir. Bu manzara bilhassa Aristo ile *Néo-Platonisme*'in telifi şeklindedir. Diğer cihetten Yunanî felsefe ile İslâmiyetin telifine de çalışıldığı için bu *eclectisme* daha karışık ve müşkül bir manzara almıştır. Türk skolastiklerinin bir taraftan 'mütekellimin'in diğer taraftan 'sufîyyun'un şiddetli hücumlarına uğramaları ve kendilerini kâfi derecede müdafaa edememeleri de onlardaki bu imkânsız telifcilik gayretinden ileri gelmektedir.[152]

Bundan dolayı Farabî, İbn-i Sînâ gibi büyük Türk skolastiklerine rağmen Yunan felsefesi Türk tefekküründe bir anane yapamamış ve muhtelif cihetlerden –bilhassa dinî bir şekilde– yapılan hücumlara mukavemet edemiyerek XI. asır içerisinde ortadan kalkmaya başlamıştır.[153]

151 Dieterici, *Die Sogenante Theologie des Aristoteles* (Darülfünun Kütüphanesi) كتاب الاثو لوجيا [*Kitâbü'l-Esuluciya*] tercüme ve tahlili) Bu eser ilk defa I. Asırda Arapça'dan Latince'ye naklen tabedilmiştir. Prophyre'in haşiyesine göre عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعم الحمصى [Abdulmesîh bin Abdullah bin Nâ'imü'l-Humusî] tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Lâtinler bu ismi Abenama diye tanırlar. Kitabın Proclus'e ait olduğu zannediliyor. Diğer eser *De Causis* olup David isminde bir Yahudi feylesof tarafından tahşiye edilmiştir.

152 'El-Felasife' diye meşhur olan skolâstiklere hücum edenler bilhassa İmam Gazalî, İbn-i Teymiyye, Ebülberekât Bağdadî gibi kelâmcı feylesoflarla; Muhyiddin-i Arabî, İbn-i Seb'in gibi mistikler idi.

153 Müverrih Markizî diyor ki: "Feylesofların akidesi Müslümanlar arasında tasavvurundan büyük fenalıklara sebep oldu. Felsefe ancak müşriklerin hatalarını arttırmağa sebep oldu." Halife El-Mütevekkil devrinde Yunan tercümeleri ve felsefi eserler menedilmişti. El-Mutemet devrinde tekrar memnuiyet başladı (Süyûtî, تواريخ الخلفا [*Tevârîhu'l-Hulefâ*] s. 376) Halife المعتضد [El-Mutezid] felsefe eserlerinin satılmasını menetti. Müşaviri olan feylesof Serahsî'yi öldürttü. Bkz.: G. Dugas, *Histoire des théologiens et philosophes musulmane*, s. 115.

Yukarda gördüğümüz gibi Eflatun Türk skolastikleri tarafından pek az tanınmıştır.[154] Diğer Yunan mütefekkirleri de ancak Aristo vasıtasıyla bilinmekte idi. Bundan dolayı Yunan felsefesi hakkında, tenkidi ve geniş bir tefekkürün doğmasına imkân hasıl olamamıştır. Bütün bu felsefî mesai içerisinde en fazla kökleşen ve fikrî bir anane yapabilen 'mantık'tır. Çünkü o, dinî akideleri *rationalise* etmek ihtiyacında olan *theocratique* devletin gayesine tamamıyla uygun gelmekte idi. Böylece büyük Türk skolastikleri zamanında başlayan mantık mesaisi, Osmanlı İmparatorluğu esnasında devam etmiştir. Daha derin ve hasbî bir gayrete muhtaç olan, ve amelî bir gayeden ziyade hakikat ihtirasıyla inkişaf edebilen metafizik tefekkür bu şeraiti bulamadığı için ilk skolastiklerden sonra yavaş yavaş terkedilmiştir.

'Meşşaîyun'un esas kanaatleri şu iki fikrin etrafında toplanmakta idi:

1) Maddenin ezelîliği davası: Bu meseleden Farabî, İbn-i Sînâ ve Berberî feylesofu İbn-i Rüşd muhtelif şekillerde tefsirler yapmışlar ve maddenin ezelîliği fikrini İslâmiyetle telife çalışmışlardır.

2) Allah'ın ilmi yalnız küllî eşyaya yani kâinatın umumî kanunlarına taalluk eder; cüzî hadiselere taalluk etmez davası idi. Bilhassa bu ikincisinde Meşşaîyun ile kelamcılar ve sufîler arasında şiddetli münakaşalar çıkmıştır. Bunlardan maada İbn-i Teymiye, Ebu'l-Berekâtı Bağdadî gibi bazı feylesoflar da Meşşaîlere hücum etmişler[155] ve rasyonel bir yoldan bu fikri tekzip etmeye çalışmışlardır.

154 XIII. asırda جمال الدين القفطي [Cemâle'd-dîn el-Kıftî] *Fihristü'l-felâsefe-'sinde* Eflatun maddesinde yalnız *Republique*'i (Les Lois) ve *Timee*'yi طيماوس [Timaos]; Sokrat maddesinde Phedon ve Criton'dan naklen bazı parçaları zikrediyor.

155 Kelâm tarihi müderrisi Şerafeddin'in [Yaltkaya] *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki, Bağdatlı Ebü'l-Berekât'ın كتاب المعتبر [*Kitâbü'l-mu'teber*]'ı üzerine yazıları [S. 17-22, 1930-32; daha sonra kitaplaşmıştır: M. Şerafeddin, *İlahiyat: Bağdatlı Ebu'l-Berekat Namındaki Feylesofun Kitabülmuteber'inin Üçüncü Kısmının Tercemesini Muhtevidir*, İstanbul 1932] ve aynı zatın *İslâm* mecmuasında İbn-i Teymiye hakkındaki makalelerine müracaat ediniz.



Kelamcılar Aristo'nun *Categories*'lerine[156] hücum ediyorlar; ve bunlardan yalnız cevherle keyfiyeti kabul ediyorlardı. Fakat bu hücum *categorie*'lerin mahiyetine taalluk etmez. İzafet (*relation*), zaman, mahal, vb. *categorie*'lerine tevcih edilen hücum bilhassa illiyet (*causalite*) prensibini ortadan kaldırmak gayesini takip ediyordu.[157] İşrakîler, Aristo'nun zahirî (*exoterique*) ve batinî (*esoterique*) tefrikinden istifade ederek bilhassa ikinci kısım üzerinde durmuşlar, bu suretle mistikler ile birleşmek imkânını temin etmişlerdi.

عضدالدين الايجي [Adudiddin el-Îcî) *Mevâkıf* ismindeki meşhur eserinde felsefe ile kelamı telife çalıştı. Bu suretle Farabî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd ile Gazalî, İbn-i Teymiye ve İbn-i Seb'in arasında devam eden imkânsız münakaşaları halletmeye teşebbüs etti. Fakat bu eser de tam bir felsefî sistem arzetmekten çok uzaktır.

Hulasa Türk skolastiği başlıca bu karakterleri taşımaktadır:

a) Gerek menşeleri gerek gayesi itibariyle fevkalade telifçidir. Bu telifçilik onu zarûrî olarak birçok tenakuzlara sürüklemiş ve bu yüzden inşaî *costructif* bir sistem olamamıştır.

b) İlk zamanlarda sahip olduğu hürriyeti tedricen kaybederek, serbest bir tefekkür muhitinde inkişaf edecek yerde *theocratique* bir devlete hizmet etmeye mecbur olmuş ve böylece bütün metafizik kıymetini kaybetmiştir.

c) Aynı hadisenin neticesi olmak üzere Tanzimat'a kadar surî mantık ve ansiklopedik ilimlerden ibaret kalmıştır.

Garpta Saint Thomas ve Saint Augustin'i, Endülüs'te siyasi kuvvetlerle mücadele ederek İbn-i Rüşd'ü yetiştirmiş ve muasır tefekkür için zemin hazırlamış olan skolastik felsefe, Türk tefekkürü tarihinde yukarda saydığımız sebeplerden dolayı –maalesef– İbn-i Sînâ'dan sonra akim bir cereyan haline gelmiştir.

Buna mukabil Türk skolastiğinin ihmal edilemiyecek mühim meziyetleri de vardır:

156 "El-Mekulat" diye tercüme edilmiş olan bu kelime Aristo'da eşyanın on esasını ifade etmektedir.

157 S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, Paris 1927.

O evvela, İbn-i Rüşd (Averroes), İbn-i Memun (Maïmonide) ve İbn-i Cebirul (Avencebrol) gibi Berberî ve Yahudi feylesofları vasıtasıyla Yunan medeniyetinin garba intikaline sebep olmuştur.[158] Hatta, son zamanlarda tetkik edildiği gibi, garp skolastikleri üzerinde doğrudan doğruya da tesirler yapmıştır.[159]

Bundan maada, Türk skolastiği surî mantık sahasında oldukça derin mesai sarfetmiştir. Garp surî mantığı ile mukayese edilince onun birçok noktalarda daha *minutieux* ve ince olduğu görülüyor. Her ne kadar Bacon'dan beri surî mantık lüzumsuz bir zihin oyunu gibi görünmekte ise de son zamanlarda riyaziyatın tekâmülü ve mantıkla birleşerek *logistique* cereyanının doğması üzerine tekrar eski suri mantık meselelerine başka bir şekilde dönülmek lüzumu hissedildiği için Türk skolastiğini bu noktadan ehemmiyetle mütalaa etmek lazımdır.

### *1– Farabî (870-950)*

*Hayatı ve muhiti* – Hicretin XIII. asrı nihayetlerinde Abbasî halifeliği artık tamamıyla Türklerin eline geçmeye başlamıştı. Halifelerin nüfuzu Bağdat şehriyle civarından ileriye

158 Bu hususta Ernest Renan'ın *Averroes et Averroeisme*'ı (Paris 1925) ile Gauthier'in *Introduction a l'etude de la philosophie Musulmâne* (Paris 1923) yine aynı müellifin *Ibn-i tofeil et ses œuvres'ine* (Paris 1909); Boer'in *Geschichte der philosophie im Islam* (Stuttgart 1901; Türkçesi, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960); A. Russel Webb'in "İslâm felsefesi"; Gustave Dugas'ın *Histoire des philosophes et des theologiens musulmans*; Seyyid Abdullah'ın *Tarihü'l-felâsefe* adlı eserlerine, ve ayrıca İslâm Ansiklopedisi'nin Farabî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd maddelerine müracaat ediniz. Bunlardan başka İzmirli İsmail Hakkı Bey'in Darülfünun Edebiyat ve İlâhiyat Fakülteleri mecmualarındaki makaleleriyle, muhtasar olarak Bohor Israil'in *Tarih-i Felsefe*'sinde (İstanbul 1915) İslâm felsefesi faslına bakınız.

159 E. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris 1930. *Les notes sur les philosophes arabes connus par les scholastiques au moyen âge*, Melanges de l'Universite de Beyrouth, 1923-24.



gitmiyordu.[160] İmparatorluk parçalanıyor; yerine Türk devletleri kaim oluyordu. Bunlardan en mühimi Maveraünnehir ve İran'a hâkim olan Saman devleti idi. Samanîler zamanında Türkler, artık İslâm medeniyetine intibak etmişler, büyük şehirlerde bu yeni medeniyetin fikrî hayatını inkişaf ettirerek büyük medreseler, kütüphaneler ve ilim müesseseleri vücuda getirmişlerdir.[161] Devletin fıkıh esaslarına göre hakimiyetini tesis ettiği yerlerde Türkler Sünnî oluyorlar; onun haricinde ve bilhassa Maveraünnehir'in kasaba ve köylerinde Alevîlik hüküm sürüyordu. Eski Türklerin El teşkilatı ve Ziya Gökalp'in 'toyonizm' dediği müşterek ve aklî dinleri, şimdi İslâmiyetin fıkıh ve kelam suretindeki aklî şekline intibak ediyor; Kabile teşkilatı ve 'şamanizm' denilen sihri dinleri de, İslâmiyetin Şiîlik, Alevîlik ve daha mutedil, sufîlik şekillerine intibak ediyordu. Böylece bir taraftan devletin nüfuzu altında büyük şehirlerde Türk medresesi, skolastiği ve aklî ilimleri vücuda getirirken, köylerde ve göçebeler arasında da Türk Alevîliği ve daha sonra inkişafını göreceğimiz Türk sufîliği meydana gelmekte idi. Samanîler devrinde Horasan ve Maveraünnehir'deki Şiiler evvela Necef'de, sonra Buhara'da siyasî harekete geçerek isyana kalkmışlar ve bu teşebbüsler Sünnîliğin kendi kendini müdafaa için kuvvetlenmesine sebep olmuştu.[162] İslâm *ortodoxie*'si ile *heteredoxie*'si arasındaki mücadeleler, bu asırlardan Osmanlı İmparatorluğu'nun son devirlerine kadar devam etmiş ve fikrî hayatın iki kutbunun da hem inkişafında hem daralıp kalmasında âmil olmuştur. Farabî işte bu mücadelenin içinde ve tam İslâm medeniyetinin Türkler tarafından benimsendiği Türk medresesinin yaratıcı olmaya başladığı bir devirde yetişmiştir. Garpta bütün orta zaman medeniyetine dahil olan milletler eserlerini Latince yazdıkları gibi, o zaman Türk âlimleri de İslâm medeniyetinin ilmi lisanı olan Arapça ile yazıyorlardı. Bu yüzden yanlış ola-

160 Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi* (Çev.: Zeki Megamız), 4 cilt, İstanbul 1913-14.

161 Tahir Harimî, *Tarih-i Medeniyette Kütüphaneler*, Balıkesir 1931. s. 444-445.

162 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Tarih-i Dinîsi*, İstanbul 1925, s. 150-151.

rak Farabî, Serehsî, Belhî, İbn-i Sînâ gibi Türk mütefekkirlerine Avrupalılar Arap feylesofu demektedirler.[163] Bu takdirde Saint Thomas'ın, Bacon'ın Latin, Leibniz'in Fransız addedilmesi lazım gelir.

Ebu Nasr Mehmet Farabî, Maveraünnehir'de Farap şehrinde doğmuştur (870). Babası Mehmet, büyük babası Turhan, daha büyük babası Özlüğ idi. Bir kıta kumandanın oğlu olan Farabî memleketinde orta ve Bağdat'ta yüksek tahsilini bitirdikten sonra evvela kadılık yapmaya başlamış, fakat hasbî (*désintéresse*) tefekküre olan istidadı onu yavaş yavaş ilim ve felsefeye doğru sürükleyerek nihayet bütün hayatını birçok mahrumiyetler ve sıkıntılar içerisinde çok büyük ve şerefli bir vazifeye hasretmiştir.[164] Adeta onun Türk tarihi içerisinde gördüğü bu mukadder vazife, hayat ve muhitinin mütemadiyen icat ettiği imkânsızlık bulutlarını dağıtan bir güneş olmuştu.

Farabî Bağdat'ta evvela Arapça öğrendikten sonra Nasturî âlimlerinden Metta b. Yunus'dan mantık ve Ebubekir b. Sarac'tan nahiv (*grammaire*) dersi aldı. Bu sırada Aristo'nun o zamana kadar yapılmış bütün tercüme ve şerhlerini okudu. Fikirlerinin ilk temelleri bu suretle atılmış oldu. Hayatının sonuna kadar en hâkim tesir olarak Aristo felsefesini muhafaza etti.

Fakat Farabî'yi alelade bir Aristotélicien olmaktan çıkarak ona kendi husûsî karakterini veren bilhassa Harran'daki tahsilidir. Sabiîlerin merkezi olan bu şehirde[165] Aristo'ya ait tetkiklerini tamamladı. Sabiî felsefesiyle ve bilhassa Sabit b.

163 Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de L' Islam* (Paris 1926; "İslâm Mütefekkirleri")'nde ve Gilson makalelerinde daima Arap feylesofu tabirini kullanıyor. Halbuki Kadı Saidü'l-Endülüsî طبقات الامم [*Tabakâtü'l-ümem*] adlı eserinde, kendisi Arap olduğu halde, Arapların felsefe ile meşgul olmaya hazırlıklı olmadıklarını ve Araplardan yalnız iki feylesof yetiştiğini söylüyor.

164 ابن ابي اصيبعه [İbn Ebî Usaybia'nın] *Tabakâtü'l-Etibba*'sından ve الفلاكه و المفلوكين [*El-Felâke ve'l-Meflûkîn*]'den naklen İzmirli İsmail Hakkı Bey. Bkz.: "İki Türk Feylesofu", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 5, 1925, s. 268-304.

165 Sabeenler Suriye'de bir Hıristiyan mezhebi idi. Abbasîler zamanında Yunan felsefesinin intişarında büyük roller oynamıştır.



Kurra ile meşgul olarak Aristo'dan ayrıldığı noktaları bu yeni tesirlerle ikmal etti. Maveraünnehir'e Samanî hükümdarı tarafından davet edilerek *Et-Talimü's-Sanî* ismindeki ilk felsefe ansiklopedisini vücuda getirdi.[166] Bu vazifesini bitirdikten sonra tekrar Bağdat'a döndü. Fakat Abbasîlerin merkezindeki anarşiden rahatsız olarak bir müddet sonra Halep'e gitti. Orada Hamdanî hükümdarı Seyfüddevle tarafından himaye edildi; en mükemmel eserlerini burada telif etti.[167] Şam ve Mısır seferlerinde Seyfüddevle'yi takip; nihayet seksen yaşında oduğu halde Şam'da vefat etti (950).

*Usûlü* – Farabî felsefesinin usûlü, Aristo mantığı üzerine müesses bir iktitafcılıkdır (*eclectisme*). Aristo esas olmak üzere bu iktitafcılıkta Sabiîler vasıtasıyla aldığı *Néo-Platonisme* fikirlerini İslâmî akidelerle telife çalışmaktadır. Onda telif iki safha arzeder: Birincisinde muhtelif Yunan menbaalarının birbiriyle imtizacı mevzuubahistir. Burada Farabî, Aristo'yu istinat noktası olarak aldığı halde ekseriya *Néo-Platonicien* tefsirlere meyletmeye mecbur olmuş veya Platon'la Aristo'yu telife çalışmıştır. İkincisinde hikmetin şeriatla telifi mevzuubahistir. Bu mesele yalnız Farabî'ye münhasır olmayıp bütün İslâm feylesoflarında görülür. Meselâ İbn-i Rüşd (Averroes) *Tatbiku'l-Hikmetü'ş-Ğer'iyye, Faslü'l-Makal* ve bilhassa *Kitâbu'l-Keşf an Menahicü'l-Edille* ismindeki eserlerinde aynı şeyi yapmıştı.[168] Fara-

166 Bu eserden dolayı Farabî El-muallimü's-sani unvanıyla anılmıştır. Fakat maalesef eser kaybolmuştur.

167 Farabî'nin hayatı hakkında mâlumata ابن خلكان [İbn Hallikân]'ın وفيات الاعسان [*Vefeyâtü'l-A'yân*]'ında; El-kıfti'nin *Ehbarü'l-hükema*'sında; İbnü'n-nedim'in *Kitâbu'l-Fihrist*'inde; *Yetimetü'd-Dehir*'de; İbnî Ebî Usaybia'nın *Tabakatü'l-Etıbbâ*'sında; B. Carra de Vaux'nun *İslâm Mütefekkirleri*'nde; *İslâm Ansiklopedisi*'nde, Dietrici'nin *Arap Felsefesi ve Arap Ruhiyatı ve Mantıkı* adlı eserlerinde, Munk'un *Melange*'larında Steinschneider'in Farabî hakkındaki eserinde ve Brockelmann'ın *Arap Edebiyatı Tarihi*'nde; Türkçe'de İzmirli İsmail Hakkı Bey'in makalelerinde tesadüf edilir.

168 *Faslü'l-Mekâl* ve *Kitâbu'l-Keşf*, A. Nevzat Ayasbeyoğlu tarafından tercüme edilmiştir. Bkz.: *İbn Rüşd'ün Felsefesi I: Fasl-ül-Makâl II: Kitab'ül Keşf*, Ankara 1955.

bî'nin bu nevi teliflerde çok fazla hücuma maruz kalmasının sebebi telif etmek istediği fikirlerin birbirinden çok uzak ve istinat ettiği noktaların müphem olmasıdır. Onun teşebbüs ettiği gibi geniş ve terkibî bir sisteme ulaşabilmek için mutlaka istinat ettiği prensiplerin çok vazıh ve sağlam olması lazımdı. Mesela Saint Thomas'da gördüğümüz ve İbn-i Rüşd vasıtasıyla teşekkül etmiş olan telifçilik hakîkî bir terkibe ulaşmıştı[169] Çünkü Saint Thomas, her şeyden evvel bütün vuzuhuyla Aristo felsefesine istinat ediyor; hatta bu felsefenin mahiyetinde görülen tenakuzları ortadan kaldırmak için illetler nazariyesini tenkit ederek revakîlerin *naturaliste* tefsirlerini ret ve Aristo'yu *artificialisme* ile izah ediyordu: Yani tabiatın gaî illet neticesinde sun'u ilahî (*artifice divin*) olduğu esasından hareket ediyordu.[170] Halbuki Farabî daha iptidada prensiplerini tenkit ve en metin esaslara vazedeceği yerde Aristo ile Eflatun'u çok sathî bir şekilde telife çalışmıştır.[171]

Farabî ekseri eserlerinde hâkim olan bu telifcilik usûlünü yalnız *Ahlak* ve *Siyaset*'inde terk etmiş gibi görünüyor. Birincisinde Aristo'ya, diğerinde Eflatun'a tamamıyla sâdık kalmıştır.

*Ansiklopedi* – Usûlünden de anlaşılır ki Farabî çok geniş mâlumata malik olan ansiklopedist bir mütefekkirdi. Onun Türk tefekkürüne ilk ve en büyük hizmeti muhtelif felsefe ve ilim cereyanlarını tanıtmak hususundaki muvaffakiyeti idi.

Ansiklopedi mahiyetindeki ilk eseri, kaybolmuş olan *Et-Tâlimü's-Sani*'dir. Fakat bilhassa *İhsâu'l-Ulûm*'ü ile İslâm medeniyetinde en fazla tesir yaptı. *Merâtibi'l-Ulûm* ismindeki diğer bir kitabıyla 'felsefe öğrenmezden evvel bilinmesi lazım ge-

169 "L'Idee generatrice du De potentia de St. Thomas; Le plan du Contrat gentiles de St. Thomas", *Revue de Philosophie* (1931).

170 L. Brunschwicg, *L'experience humaine et la causalite physique*, Paris 1922, s. 160-170.

171 كتاب الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون الالاهي وارسطوطالس [*Kitâbü'l-cem'u beyne re'yü'l-Hakîmeyn Eflâtûn-ü'l-İlâhî ve Aristotalîs*], Mısır 1907.



len şeyler'.[172] hakkındaki risalesi Yunan, İskenderiye, Sabiî ve İslâm ilimleri hakkında bazan çok mufassal mâlumat vermektedir. Sonraları İslâm mütefekkirleri arasında birçokları bu cinsten eserler vücuda getirmişler ise de, hemen ekseriya Farabî'yi taklit ve takip etmişlerdir. Gazalî'nin *İhya-i Ulum*'u, Osmanlılarda Taşköprülüzade'ye kadar birçok alimlerin vücuda getirdikleri *Mevzuatu'l-Ulum*'lar bu nevidendir. Farabî'den çok sonra büyük bir ilim cemiyeti tarafından 52 risale olarak telif edilen *Resail-i İhvanü's-Safa* felsefî bir ihtisas eseri olmaktan ziyade tamimci bir gaye ile vücuda getirilmiş ola bir ansiklopedidir.

*Tenkit* – İktitafcı bir mütefekkir olan Farabî, muhtelif sistemleri tetkik ederken onları daima kifayetsiz ve tek cepheli bulmuştur. Bundan dolayı eserlerinin büyük bir kısmı tenkitlerle doludur. Muhtelif cereyanları telif maksadıyla yazdığı kitaplarında, hatta Aristo'ya yazdığı şerhlerinde bile bu tenkitlerle karşılaşabiliriz. Fakat bir kısım eserleri doğrudan doğruya reddiye (*réfutation*) olmak üzere yazılmıştır.

Bunlardan en mühimleri Jean le Grammairien'in[173] Aristo şerhleri hakkında yazmış olduğu كتاب الرد على النحوى [*Kitâbü'r-Reddi alâ en-Nahvî*]; Galien'in[174] şerhleri hakkında yazdığı كتاب الرد علي جالينوس [*Kitâbü'r-Reddi alâ Calinus*] idi.

Farabî'nin tenkit ettiği başlıca Yunan mütefekkirleri فوثاغورس [Fusagores] Pythagore, أرسطيفوس [Aristifos] Aristippe ve اهل تورينا [Ehl-i Kurina] Ecole cyrénaïque, اصحاب الرواق [Ashâbu'r-Revâk] stoïcisme, ديوجانس [Diyocenes] Diogène, فورن [Furon] Pyrrhon, افيغورس [Efigores] Epicure ve bilhassa en fazla

172 رسالة لابي نصرالفارابي فيها ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة [*Risâletü li-Ebi Nasr el-Farabi fîhâ Yenbağî en Yükaddime kable Ta'allümi'l-Felsefe*], Mısır 1907.

173 İslâm mütefekkirleri arasında يحى النحوى [Yahyâ en-Nahvî] ismiyle meşhurdur. İskenderiyeli ve Jacobin olup Ammonius Saccas ve Alexandre d'Aphrodise'le beraber en fazla tercüme edilmiştir.

174 Romalı tabip filozof olup Aristo'nun tanınmasında İslâm medeniyetine çok tesir etmiştir.

üzerlerinde durarak telif ve mezcetmeye çalıştığı Meşşaîyun yani Aristo ve Eflatun mektepleridir.

Farabî bunlardan maada كتاب الردعلى الراوندى [*Kitâbü'r-Reddi alâ er-Râvendî*] ve كتاب الردعلى الرازي [*Kitâbü'r-reddi alâ er-Râzî*) isimli eserlerinde İslâm feylesoflarını da tenkit etmiş olup bilhassa bu sonuncusu mühimdir. Ebubekir Razî yalnız Sokrat'tan evvelki Yunan felsefesiyle Hint mütefekkirlerini biliyordu. Nazarını tamamıyla tabiata, müşahede ve tecrübe sahasına çevirmişti. Halbuki muakaleci ve mantıkçı olan Farabî nazarında, bu yol bizi hakikate götüremez.

T. F. Boer'e göre Farabî ile Razî arasında bariz bir fark vardır: Birincisinin sistemi tahlilî ve aklîdir. Tamamıyla mücerret mantık vasıtasıyla inşa edilmiştir. Halbuki Razî'nin felsefesi tecrübi, istikraîdir; bilhassa müşahhas ile meşgul olur.[175] Fakat Carra de Vaux'ye göre bu iki İslâm mütefekkiri arasında bariz bir zıddiyet yoktur. Onlar daha geniş bir sistemin iki manzarasıdır. Razî bir tabip ve tabiîyatçı idi. Bu sistemin müşahhas safhalarını görmüştür. Farabî daha ziyade mantıkçı idi; sistemin bilhassa riyazî ve mistik tarafını görmüştür. İbn-i Sînâ'da bu iki manzara birleşmiştir.[176]

Bu Türk ve Acem feylesofları arasında yapılan bu son mukayese diğerinden daha doğru görünür. Fakat şu ciheti işaret etmeliyiz ki İslâm medeniyetinde daima büyük riyazîler, mantıkçılar ve mistikler yetiştiren Türk tefekkürünün bariz karakteri derunî ve muakalevî (*speculatif*) olmasıdır.

*Metafizik* – Farabî'nin metafiziği esas itibariyle Aristo'dan mülhemdir: Cevher (*substance*) iki esastan ibarettir: هيولا [heyulâ] *matiere* ve صورة [sûret] *forme*. Fakat heyula ve suretin teşekkülü meselesinde Farabî Aristo'dan ayrılır. Çünkü bu nokta, feylesofun *Mebâdii'l-Mevcûdât* adlı kitabında mevzuubahis ettiği ve bütün İslâm mütefekkirlerini meşgul eden menşe meselesidir. Bilahare İbn-i Rüşd de muhtelif eserlerinde bu meseleye temas etmiştir. Mâlum olduğu üzere feylesoflar âlemin menşeini

175 T. J. Boer, *The History of philosophy in Islam*, Londra 1903.

176 B. Carra de Vaux, "Alfarabi", *Encyclopédie de l'Islam*.



ya inkişaf yahut hilkat ile izah ederler. Aristo'ya göre yoktan birşey var olamaz. Fail[177] hiçbir sureti yaratmaz. Zira yaratmış olsaydı, ademden bir şeyin çıkması lazım gelirdi. Halbuki mütekellimine göre fail 'vücud'u[178] evvelce mevcut bir maddeye lüzum olmaksızın tevlit eder. Bu ikisinin arasında mutavassıt birtakım kanaatlerle karşılaşıyoruz. Bunlara göre tevellüt (*generation*) bir cevher değişmesinden ibarettir. Hiçbir şey kendi mümasili olmayan şeyi tevlit edemez. Bu mütevassıl kanaatlerden biri İbn-i Sînâ'nın fikridir: ona göre fâil maddeden tamamıyla ayrı olup, o bir 'suretler verici'dir. Diğeri Farabî ve Themistius'un fikridir: Onlara göre fâil maddeden kâh müstakil, kâh ona merbuttur.[179]

Farabî yaradış fikrini inkişaf fikriyle telif edebilmek için Aristo metafiziğinin dışına çıktı. Eflatun'a ve bilhassa Plotin'e müracaat etti. *Telîfü'r-Rey*'de Aristo ve Eflatun metafiziklerini mezcetmeye çalıştı. Bu kitapta iki büyük Yunan mütefekkirinin usûl ve esasta bir, ancak teferruatta ayrı olduğunu iddia etti.[180] Fakat çok sathî ve hatta kısmen hatalı olan bu telif, Farabî felsefesinin en zayıf noktalarından birini teşkil eder. *Uyûnü'l-Mesail*'de metafizik meselelerini Aristo nokta-i nazarından halle çalıştı. Fakat bunların kifayetsizliğine kani olduğu içindir ki *Füsûsu'l-Hikem*'de Aristo ve Eflatun'u Plotin'le tamamlamaya çalıştı.[181] Farabî bu eserinde Rasyonalizmi Mistisizm ile telife

177 Farabî agent mukabili fail kelimesini kullanıyor. İbn-i Cebirul ينبوع الحيات [*Yenbû'u'l-Hayât*]'da müfit ve fail kelimelerini ayrı ayrı yerlerde kullanmaktadır. Latince tercümesi: Fons Vitae.

178 Farabî etre mukabili vücut demektedir. İbn-i Sînâ'da da aynı kelimeyi görüyoruz. İbn-i Cebirul انية [Enite] kelimesini kullanıyor. Latince, esse vücut, essentia zat olarak tercüme edilmiştir.

179 E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1925.

180 كانه هذان الحكيمان هما مبدعان الفلسفة ومنشان لا وائلها واصولهما وهتممان لاواخرها وفروعها [Keennehû hâzâni'l-hakîmani hümâ mubdi'âni lil-felsefeti ve (...) li evâ'ilihâ ve usûlihimâ ve mütemmimâni li-evâhirihâ ve furû'ihâ] ilâahir.

181 رسالة فصوص الحكم [*Risâletü Fusûsu'l-hikem*] Mısır 1907. Bu eser İsmail El-Faranî'nin şerhiyle beraber Horten tarafından tercüme ve tetkik edilmiştir. Kitap evvela bir bilgi nazariyesini, psikoloji esaslarını, sonra metafizik prensiplerini, ilâhiyatı, daha sonra kozmoloji ve ni-

çalışmaktadır. Mütenakız ifadeler içerisinde dağınık ve sistem itibariyle zayıf bir fikrin inkişaf ettiği görülür. Bununla beraber parça parça çok kuvvetli fikirlere tesadüf edilmektedir. Farabî'ye göre eşyanın altı mebdei vardır: 1) İlahi mebde veya illet-i ulâ 2) Talî illetler veya semavî kürrelerin akılları.[182] 3) Faal akıl العقل الفعل [el-aklu'l-fa'al], 4) Nefis *anima* 5) Suret, 6) Mücerret madde. Bu prensiplerden birincisi mutlak vahdettir, halbuki diğerleri kesreti temsil ederler. Bu suretle Farabî 'vahdette kesret' fikriyle *Neo-Platonisme*'e dahil oluyor. Feylesofa göre Allah hem akıl ile hem ilham ve istiğrakla (*extase*) ispat edilebilir. O illetler zincirinin ilk halkası olmak itibariyle akılla ispat edilir. Fakat vahdet, hakikat, aşk ve nur olmak itibariyle ilham tarikiyle ispat edilir. Bu itibarla Allah hem zâhir (*visible*) hem bâtındır (*cache*). Böylece Farabî akılcı bir felsefeden hareket ettiği halde, telifcilik merakı onu sırrîliğe kadar götürmüştür. Bununla beraber onun nazarında tasavvuf bir nazariye değil tamamıyla enfüsî bir haldir.[183]

Feylesof, Yunan tefekkürünü İslâmiyetle telif edebilmek için felsefî bir *symbolisme*'e müracaat etmektedir. Artık onun nazarında vahy, ilham, mucize, melek vd. birer felsefî *symbole*'den ibarettir. Nitekim bu tarzın ileride İbn-i Rüşd tarafından çok inkişaf ettirilmiş olduğu görülüyor.[184] Hulasa Farabî'nin metafiziki iktitafcılığının en muvaffakıyetsiz sahası ve felsefesinin en zayıf noktası olarak kalmıştır.

Farabî, metafizikte diğer skolastikleri terk ederek *gnosticisme*'e[185] geçmiştir. Umumiyetle Aristo'yu takip eden skolastik-

hayet ahlak meselelerini ihtiva etmektedir. Bu eser Türk skolâstiğinin hülâsası olup İbn-i Sînâ'ya intikal etmiştir. Birçok tenakuzlar kolaylıkla farkedilebilir: Bir tarafta Aristo felsefesi, miad'ın inkârı, diğer tarafta *Neo-Platonisme* ve Mistisizm gibi.

182 Bu fikrin esasını Pythagore'da ve daha sonra Aristote'da görüyoruz. İslâmlar bu makama nüfus-u felekiyye diyorlar.

183 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanları: III", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 20 (1931), s. 43-56.

184 Yukarıda zikrettiğimiz eserlerini M. Mehren ve bilahare Miguel Asin tetkik etmişlerdir. Bu mesele hakkında L. Gauthier'nin bir tezi vardır.

185 Ariflik diye tercüme edilen bu kelime *gnosis* (irfan) tabirinden gelir. Tasavvuf bahsinde tekrar temas edeceğiz.



lere göre Allah kâinatın kanunlarını yani küllîleri bilir; fakat cüzî hadiseleri bilmez. İbn-i Rüşd bu meseleye dair bir eser yazdığı gibi İbn-i Seb'in ve Ebu'l-Berekât da kelamcılar lehine olmak üzere aynı meseleye iştirak etmişlerdi. Farabî de onlar gibi, fakat *Neo-Platonisme*'den mülhem olmak üzere aynı neticeye varmıştır.

*Psychologie ve ilâhiyat* – Farabî'nin ruhiyatı felsefesinin en orijinal kısımlarından birisidir. O, burada da Aristo'dan hareket ederek *Neo-Platonisme* vasıtasıyla tasavvufi ruhiyata geçmiş, yani iktitafcılık yapmıştır. Fakat başlangıçta Eflatun'dan tamamıyla ayrılarak, tıpkı El-Kindî gibi Aristo'nun dakîk bir bir tahliliyle işe girmektedir.[186] Farabî معانى العقل [*Me'âniyü'l-Akl*] ismindeki kitabında bir tenkidi tahlili yaparak kendi fikirlerine geçiyor[187]: Aristo'ya göre akıl *intellectu* kelimesinin altı tarzı telekkisi vardır: 1) Avamın ona verdikleri mânâ: Filan adam akıllıdır gibi. 2) Bazı kanaatleri münakaşa edenlerin ona atfettikleri mânâ: Akıl ve hikmet bunu icab ettirir gibi. 3) Aristo'nun ikinci analitikte bahsettiği ve hakkı batıldan temyize yarayan critere yani 'nur-u tabiî' 4) Yine Aristo'nun *Et-*

186 İlk defa *Kitabu'l-Akıl*'ı El-Kindî yazmış ve Albino Nagy tarafından *De Intellectub* ismiyle Latince'ye tercüme edilmiştir. Aynı müellifin El-Kindî hakkında *Die philosophischen Abhandlungen des Yakoub-ibn-Ishak El-Kindî* (1897) adlı eseri vardır. Farabî'nin eseri ondan çok vâsi ve derindir.

187 Bu kitabın Arapça'da ismi مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني [*Makâlatu fî Me'âni'l-Akl li'l-Mu'allimi's-Sânî*] Mısır ...ادة [Es-Sa'âde] Matbaası. İbranice tercümesinde كتاب العقل و المعقولات [*Kitâbü'l-Akl ve'l-Ma'kûlât*] ve Latince tercümesinde *De Intellectus et intellecto*'dur. Latince'ye Jean d'Espagne tarafından tercüme edilmiştir. Bilahare E. Gilson tarafından Fransızcaya tercüme ve Latincesiyle beraber *Archived doc. medievales*'de tabedilmiştir (1930). Daha evvel bu eser hakkında: Munk'un *Melange*'ında; ve Almanca olarak da şu eserlerde tetkikler yapılmıştı: Rosenstein, *Dissertatio inauguralis über Alfarabi's schrift de intellectu* (1858) F. Dietrici, *Alfarabi philosophischen Abhandlungen, aus dem arabischen übersetz* (Leiden. 1892), M. Steinschneider, *Alfarabi des arabischen philosophen Lieben und Schriften* (S. Petersbourg 1869).

*hique à nicomaque*'ının 3. kitabında iyiliği fenalıktan ayırmaya yarayan *critere* mânâsına akıl. 5) Aristo'nun *Kitâbu'n-Nefs*'de (*De anima*) bahsettiği akıl veya zihin (*nous intellectu*). 6) Aristo'nun *Metaphysique*'inde mevzuubahis olan akıl: Her şeyin sebebi olan birinci prensip veya *intelligence premiere* yani Allah'tır.

Farabî, bunlardan ilk dört telakkiyi süratle geçerek bilhassa beşinci ve altıncısı üzerinde duruyor. Farabî'ya göre ruhiyatı alâkadar eden zihnin dört muhtelif derecesini ayırmak lazımdır: Birincisi akl-ı bi'l-kuvve (*intellectu in potentia*)[188] ikincisi akl-ı bi'l-fiil (*intellectus in effactu*)[189] üçüncüsü aklü'l-müstefat (*intellectu adeptus*)[190] dördüncüsü de aklü'l-faaldir (*intelligentia agens*).[191]

Aristo ile beraber Farabî bütün bu akıl derecelerini veya makulat *intelligibles*'i maddelerinden ayrı şekiller olarak telakki etmektedir. Âlemde asla maddeye muhtaç olmayan, olmamış ve olmayacak olan şekiller vardır. Binaenaleyh zihnimiz onları tecrit etmeye muhtaç değildir. Bu suretle biz mertebevi bir tarzda üç zihin derecesine tesadüf ediyoruz.

a) Bi'l-kuvve zihin ki bilfiil zihnin ona şekil vazifesini görür.

b) Bilfiil zihin ki bi'l-kuvve zihninin üstündedir.

c) Onun da üstünde müktesep zihin (akli'l-müstefat) bulunur.

Eğer aksi istikamet takip edilirse en yukarıda sırf suretler *formes pures;* sonra onlara mahal *substratum* ve madde vazifesini gören müktesep zihin; daha sonra bilfiil zihin; nihayet en aşağıda ona mahal ve madde vazifesini gören bilkuvve zihin gelir.

Müktesep zihnin aldığı makul şekillere gelince, onların da aralarında bir kemal (*perfection*) ve gayr-ı maddîlik derecesi vardır: Onlarda da daha mükemmel, daha az mükemmele şekil vazifesini görür. Şekiller o suretle tasavvur edilebilirler ki, en

188 Şimdi buna bilkuvve zihin (*intellect en puissance*) diyoruz. Eskiler akl-ü heyulanî (*intellect materiel*) de derler.

189 Bilfiil zihin (*intellect en acte*) mukabilidir.

190 Müktesep zihin (*intellect acquis*) mukabilidir. Aristo'da münfeil zihin olarak da geçer.

191 Faal zihin (*intellect actif*) mukabilidir.



mükemmelinden müktesep zihne doğru tedricen alçalırlar, oradan da maddî şekillere kadar inerler. Bilakis yine oradan tedricen müktesep zihne kadar yükselirler.

Farabî iki nevi makulü ayırmaktadır: Bir cihetten, bizim tecrit vasıtasıyla tanıdığımız cismanî şekiller.[192] Diğer cihetten, bizim tarafımızdan bilhads (*par intuition*) tanınabilen mütemeyyiz (*separé*) şekiller.[193] Faal zihin, işte bu mütemeyyiz şekillerin derece itibariyle en aşağısı ve sonuncusudur. Farabî'ye nazaran, Aristo *De Anima*'nın III. kitabında bize bu zihinden bahsediyor. Ona atfettiği rol bi'l-kuvve zihni kuvve halinden fiil haline geçirmekten ibarettir. Farabî'ye göre bunun olabilmesi için bütün makul şekilleri hâmil olan gayr-ı maddî bir cevherin, faal bir aklın mevcudiyeti lazımdır. Suretin maddeye tâbi olduğunu söylemek Aristo'ya muhalif bir fikirdir. Çünkü mâdûnun mafevke tabi olup aksinin vâki olmaması onun en esaslı prensiplerindendir. Bilakis kabul etmek lazımdır ki faal zihin, sırf kendi kemalinden dolayı, hâmil olduğu şekilleri maddeye vermek ve onları yeniden tecrit etmek iktidarına sahiptir. Filhakika insan müktesep zihin derecesinde 'faal zekâ' ile ve onun vasıtasıyla da bütün mütemeyyiz şekillerle birleşir. O zaman sırf makuller âleminde yaşar. Yani bu demektir ki insan, bu suretle mutat olduğu hayattan başka bir hayatı yaşamış ve hakîkî gayesine ulaşmıştır. Böylece Farabî aklu'l-faal'den aklu'l-ulâya ve ruhiyattan metafiziğe yükselmek imkânını temin ediyor.

Faal zekâ gayr-ı cismanî ve sırf fiilî (*actuel*) bir cevher olarak tarif edilmiştir. (O suretle ki o, bir halden diğerine geçemez.) Eğer onun *action*'u daima aynı tarzda vukua gelirse, eserlerindeki bu kadar tenevvü neden ileri geliyor? Şüphesiz *action*'un üzerinde carî olduğu maddelerden. Bu tefsir kabul edilirse faal zekânın fiiliyeti (*actualité*) izah edilmiş olur. Fakat bundan dolayı onun, bütün mevcudatta ilk prensip olması icab etmez. Birinci prensip yani Allah, tarif iktizası, kendisine taalluk eden eşyaya mevcudiyet ve kemallerini vermeye müsait olmalıdır. Faal zekâ ise

192 Farabî ve İbn-i Cebirul buna mukabil المعقولات الهيولانية [el-Ma'kûlâtu'l-Heyûlâniyye] *Intelligibles hyliques* tabirini kullanıyorlar.

193 Aynı feylesoflar buna mukabil المعقولات الصرف [el-Ma'kûlâtu's-Sarf] *Intelligibles pures* demektedirler.

-yukarıda gördüğümüz sebepten dolayı- daima bu vazifeyi görmeye müsait değildir. *Acion*'un muayyen bir hududu bulunması bile, onda noksanlığın bâriz bir alametidir. Bu suretle Farabî ilk prensip olarak Allah'ın akıl fevkinde داهر [dâhir] (*eternel*), vahit (*un*) ve كل العجب [küllü'l-aceb] (*merveilleux*) olduğunu; kendini bildiği için âlemi de bildiğini ve bizim onun mahiyetini (*esse rei*) ancak tasavvufi aşk yani vecd ve istiğrak ile bileceğimizi istintaç ediyor. Farabî ruhun ebediyeti fikrini bilahare İbn-i Bace'de (Avempace) görülecek olan 'nefislerin vahdeti' fikri ile izah etmektedir.

Görülüyor ki Farabî'nin ruhiyatı Aristo'dan hareket ettiği halde *Neo-Platonisme*'e ulaşmış ve metafiziği için istinat ve hareket noktası vazifesini görmüştür.

Farabî'nin Maaniyü'l-akl'i El-Kindî'den iki mühim vasıfla ayrılmaktadır: Birincisi Türk feylesofu tarafından en yüksek mütemeyyiz zekâ ile Allah arasında görülen farktır. Farabî akl-ı faali Allah'la karıştırmadığı gibi. Allah'ı bütün faal akılların fevkine koyuyor. Biz burada ilk defa olarak garp kurun-ı vustasına İbn-i Sînâ vasıtasıyla geçen bir fikri yani 'Allah'la muharriki evvel arasında cezrî ayrılığı' buluyoruz. Bu telâkki İbn-i Sînâ'da Allah'ın sırf fizikî bir surette ispatının imkânsızlığı fikrini doğurmuştur. Farabî'yi El-Kindî'den olduğu gibi bilhassa Aristo'dan ayıran ve ona bir nevi *irrationalisme* mahiyeti veren bu noktadır.

Farabî akidesinin ikinci mümeyyiz vasfı, evvelce El-Kindî'de başlayan 'müktesep zihin' fikrinin inkişafıdır. Türk feylesofuna göre akıllar merâtibi, bir nevi zihnî suut (*ascension*) ile katedilerek böylece Allah'a ulaşılır. Burada bizim klasik Aristo felsefesinin dışına çıktığımız aşikârdır. Farabî burada bize mahsus *sensible*'den hareket eden tecridî bir bilgiden bahsediyor. Fakat onu kifayetsiz bulduğu için, Aristo felsefesine tamamıyla yabancı olan ve fiil halindeki akıl ile 'sırf makuller' arasında bir nevi mistik vahdetten ibaret olan la-aklî (*irrationnel*) bir bilgiyi ilave ediyor.[194]

194 F. Dietrici, *Die Haut fragen von Abu Nasr Alfarabi*. Ch. XXI.; E. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, 1930.



Farabî'nin bu mühim eserinden başka ruhiyata ve bugünkü telakkimizle bilgi nazariyesine dair birçok eserleri vardır.[195]

*Mantık* – Farabî mantıkta orijinal değildi. Tamamıyla Aristo'yu takip ve şerhetmekle iktifa etmişti. Böyle olmakla beraber şerhlerinde o kadar derin ve *minutieux*'dür ki birçok kıyas şekillerinde onu aştığı iddia edilebilir.[196] Farabî, Aristo'nun mantıka ait kitaplarını kendine göre tasnif etmiştir. Bunlar *Kitâbu'l-makûlât* (*Les categories*), *Kitâbu'l-İbâre* (*hermenea*), *Kitâbu'l-Kıyas* (*Les Premiers Analytiques*), *Kitâbu'l-bürhan* (*Derniers Analytiques*), *Kitâbu'l-Cedel* (*Topique*) ve *Kitâbu'l-Mugâlata* (*Sophistique*) idi.[197] Garp tasnifcileri tarafından 'bedii ilimler' ismiyle ayrı bir zümre addedilen şiir (*Poetique*) ve hitabeyi (*Rhetorique*) Farabî mantık kitaplarına raptetmektedir. Porphyre'in *Aristo'ya Methal* (= *Isagogia*) ismiyle tanınmış olan eserini en başa koymak üzere, bu suretle Farabî'ye göre mantık dokuz kitaptan teşekkül etmektedir.

Farabî mantıkta çok vazıh ve telifçilikten uzak olduğu içindir ki en fazla müessir olmuştur. Tanzimat'a kadar bütün Türk tefekküründe, bilhassa medrese muhitinde hakim olan onun surî mantığı idi. Eserlerinde ne Razî gibi müşahadeye; ne de İbn-i Sînâ gibi aynı zamanda hem müşahade hem muakaleye istinat etmeyerek doğrudan doğruya mücerret ve suri tefekkür sahasında kalan Farabî, Osmanlı medresesinin inkişafsız ve mukallit dar

195 Başlıcaları كتاب شرح المقالة للاسكندر فى النفس، كتاب فى قوة النفس، كتاب فى الرؤيا كتاب العقل والمعقول [*Kitâbu Şerhi'l-Makâleti li'l-İskender fi'n-Nefs, Kitâbu fi Kuvveti'n-Nefs, Kitâbu fi'r-Rü'yâ, Kitâbu'l-Akl ve'l-Ma'kûl*]'dır.

196 Farabî hakkında hazırladığımız küçük bir tetkikte bu noktayı tahlile çalıştık.

197 İlk mütercimler Arapçalarını bulamadıkları için bunların yerine قاطيغورنا، باريمينياس [Katigorya, Bariminyas] -bu kelime yanlış olacak çünkü diğer müstereccimlerde hermenea suretindedir-

انالیطیقوالاولی، اناطیقو الآخری، طوبقا، سوفسطیقا، فوطیقا، ریطوریا [Analitiku'l-ûlâ, analitiku'l-uhrâ, tobka, sofistika, fotika, ritorya] tabirleri kullanılmıştır. Farabî de bazan bu kelimeleri kullanır. Son kelimeler yerine bazan bedi ve beyan kullanılmıştır.

zihniyeti üzerindeki en büyük otorite olmak itibariyle, büyüklüğü nisbetinde de mesuldür.[198]

*Politique* – Farabî ahlaka dair Aristo'nun *Ethique à Nicomaque* şerhinden başka bir eser vücuda getirmemiştir. Fakat siyasî felsefeye dair eserlerinde çok orijinaldir. Hatta uzun müddet onun şöhretine sebep olan bu kitaplardı: Bunlardan en meşhurları سياسة المدنيه [*Siyâsetü'l-Medeniyye*] ile اراء اهل مدينة الفاضله [*Ârâ'ü ehli medîneti'l-Fâzıla*]'dır. Carra de Vaux bu ikinci kitabı hulasa etmektedir.[199] Farabî'nin bu eseri Aristo'nun *Politique*'inden değil, fakat Eflatun'un *Republique*'inden mülhemdir: O herşeyden evvel içtimaî hayat için numûne ve misal olabilecek bir mükemmel site tasvir etmek istiyor. Fakat bu tasvirine, Companella'nın *Solitas Civis*'inde olduğu gibi –doğrudan doğruya– bir *ideologie* yaparak girecek yerde mevcut cemiyetler hakkında oldukça derin şe'nî tahlillerle başlamaktadır. Bu itibarla onun eserini Thomas Moore'un meşhur *Utopia*'sına benzetenler çok eksik, hatta yanlış görmektedirler. Farabî nâkıs siteleri tavsif ederken içtimaî hayatta şiddet ve kuvvetin rolü, hayat için mücadele, kin hakkındaki fikirleri şayanı hayret bir derecede Nietzsche'nin fikirlerine yaklaşmaktadır: 'Görüyoruz ki kâinatta bütün eşya birbirine zıddır, herbiri diğerini tahribe çalışır. Bir mevcut doğarken tabiat ona, kendi varlığını koruyacak vasıtaları verir. Böylece herkes diğerini bir şikâr haline getirir, tıpkı bunun gibi şehirler de mütemadiyen rekabet ve mücadele halinde olup hiçbir mertebe ve ızama tâbi değildirler.' Bu fikirlerin Hobbes'un *Leviathan*, Darwin'in *Struggle for Life*'i ile ne kadar büyük akrabalığı olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Bundan sonra cemiyetin menşei meselesine girerek orada muhtelif kanaatları münakaşa ediyor: Birinci kanaata göre insanlar

198 Mantığa dair başlıca eserleri *Kitâbu'l-Bürhan, Kitâbu'l-Kıyasis Sagir, Kitâbu'l-Evsat, Kitâbu'l-Cedel, Kitâbu'l-Muhtasaru's-Sagir, Kitâbu'l-Muhtasaru'l-Kebir, Kitâb-ı Şeraiti'l-Bürhan, Kitâb-ı Talik, İsagoci Ala Ferferiyos, Kitâb-ı fi Adabu'l-Cedel, Kitâbu'l-Tavtai fi'l-Mantık, Kitâbi'l-Makayisi'l-Muhtasar, Kitâb-ı Şerhi'l-Bürhani'l-Aristotalis, Kitâb-ı Şerhi'l-Hitabe, Kitâb-ı Şerhi'l-Kıyas* ilâahirdir.

199 B. Carra de Vaux, *Les penseurs de L'Islam*, IV, s. 12-18.



birbirlerine muhtaç oldukları için kendi arzularıyla birleşmişlerdir. (Rousseau'nun mukavele nazariyesine ne kadar yakın olduğu görülüyor.) İkinci kanaata göre içtimaî birlik insanların rıza ve muvafakatiyle değil, fakat gayr-ı müsâvî insanlar arasında şiddet ve cebrin neticesinde doğmuştur. (Bunge, Hobbes, vd.) Üçüncü kanaate göre insan birlikleri evvela müşterek bir babadan çıkmış *monogenèse* ecdat ayrılığından zümreler arasındaki farklar doğmuştur. Farabî, kimlere ait olduğunu bilmediğimiz bu neviden daha birçok fikirlerin tenkit ve münakaşasını yaptıktan sonra nihayet son kısmında bu noksan ve adaletsiz siteler yerine mefkûrevî ve mükemmel bir sitenin *Platonicien* evsafını saymaktadır.

*Tesiri* – Farabî yalnız Türk skolastikleri değil bütün İslâm mütefekkirleri üzerinde müessir olmuştur. Bu tesiri üç noktadan mütalaa edilebilir: 1- Doğrudan doğruya kendi akidesine merbut olan İbrahim İbn-i Adî, Yahya b. Adî, Ebu Süleyman Seczî, Ebülkasım İsa b. Ali, Ebu Hayyan Tevhidî gibi mütefekkirleri yetiştirmiştir.[200]

Bu tesiri asırların üzerinden atlayarak yakın zamanlara kadar bütün Osmanlı müelliflerinde devam etmekte idi.

2- İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi diğer büyük skolastik feylesofların fikrî teşekküllerinde müessir olmuştur. Bunun ne derecede mühim olduğunu İbn-i Sînâ'yı tetkik ederken göreceğimiz gibi, İbn-i Rüşd üzerindeki tesirini de burada, geçerken zikredelim: İbn-i Rüşd Aristo'ya ait birçok şerhlerinde Farabî'yi numûne olarak almıştı. Bundan maada Farabî hakkında muhtelif şerhleri, Ebu Nasr Farabî'nin ve Aristo'nun mantıkları, Farabî'nin Aristo ikinci analitiklerine yaptığı tenkitler hakkında risaleleri zikretmek icab eder.[201] İbn-i Memun *Le guides des égarés*'de Farabî'yi zikir ve tenkit etti.[202]

200 İzmirli İsmail Hakkı, "Farabî'nin Halefleri", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV/2 (1928), s. 255-278.

201 E. Renan, *Averroes et averroïsme*, s. 50-80.

202 Farabî'nin Aristo ahlakına şerhi münasebetiyle. Maïmonide, *Le Guide des egares*, s. 136.

3- Nihayet Farabî, bir taraftan İbn-i Tufeyl, İbn-i Cebirul gibi İşrakî feylesofların, bir taraftan da kelamcıların hücumuna maruz kalmış ve İslâm felsefesinde en hararetli ve feyizli münakaşaların açılmasına sebep olmuştu.

* * *

*Farabî'nin tercümeleri* – Farabî'nin mühim eserleri evvelce Latince'ye tercüme edilmemişti. Kurûn-ı vustada onu ancak İbn-i Sînâ vasıtasıyla tanıyorlardı. İki risaleyi muhtevi olan şu kitap Latince olarak tabedilmiştir:

*Alpharabii: Vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quœ latina lingua conscripta reperisi potuerunt (Paris. 1638)*

Bu kitaptaki risaleler *De Scientiis* ve *De Intellectu et intellecto*'dur. Bunlardan başka *De Rebus studis Aristotelica* ile *Fontes quœstionum*'de sonradan bulunmuştur. Farabî'nin bir de İbranice mantık (*Organon*) hulasası vardır. Bu metinlerin müteaddit nüshaları Bibliotheque Nationale, Vatican, Escorial ve Münih kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Modern felsefede Leibniz Farabî'yi görmüş ve zikretmişti: Geçen asırda Dieterici onun Arapça eserlerini Leyden'de neşrederek mühim bir kısmını Almanca'ya tercüme etmişti:

الثمرة المرضيه فى بعض آثار الفار ابية [*es-Semeretü'l-Marzıyye fî ba'zı Âsâri'l-Fârâbiyye*] adlı risaleler mecmuasıyla (Leyden, İstanbul Darülfünun Kütüphanesi) yukarıda zikrettiğimiz müteaddit eserleri bu meyandadır.

Bilahare Stenischneider ve Horten de diğer bazı eserlerini tercüme ettiler.

Ritter, *Historie de la ph. Greque*'inde İslâm Meşşaîyunundan ve Farabî'den bahsetti (1836, s. 329-342). Ravaisson, *Metaphysique d'Aristote*'unda (cilt: 2) Arap mütercimlerine temas etti.

### 2- *İbn-i Sînâ (980-1038)*

*Hayatı* – Hicretin IV. asrı nihayetlerinde Samanî devleti yerine Gaznevî devletinin geçmeye başladığı ve İslâm âlemi tamamıyla Türklerin siyasî hâkimiyeti altına girdiği sıralarda



Türk skolastiği de en büyük üstadını yetiştirmeye hazırlanıyordu. İbn-i Sînâ (Avicenne) Buhara köylerinden Afşene'de doğdu (980). ابو على الحسين بن عبدالله بن سينا [Ebû Alî el-Hüseyin bin Abdullah bin Sînâ] diye sicili tespit edilen ve halk arasında ابو علي سينا [Ebû Alî Sînâ] ismiyle efsanevî ve muhayyel bir şahsiyet halini almış olan bu zat[203] Türk tefekkürünü garpta ilk defa temsil etmiş ve garbın fikrî ananesinde derin bir iz bırakmış olan bir Türk mütefekkiridir.

Yunan felsefesini Türk muhitine yerleştirmiş olması itibariyle Farabî ne kadar mühim ise; gittikçe şahsî ve terkibi olmaya başlayan Türk skolastiğini garba naklederek ona beynelmilel bir kıymet vermesi itibariyle de İbn-i Sînâ o derece ehemmiyetlidir.

Samanîlerin yerine geçen Gaznevîler Türkistan, İran ve Hint'i zabtederek muhtelif kültürleri bir yere rapteden geniş bir medeniyet dairesi vücuda getirdiler. El-Birûnî, Hint medeniyetini tanıttı. Firdevsî, eski İran'ı meydana çıkarmakla meşguldü.[204] Artık Türklerin elinde inkişaf eden İslâm medeniyeti ilk asırlardaki mahdut ve naklî şeklinden sıyrılarak muhtelif tesirlere açık çok geniş bir fikir muhiti halini almaya başlamıştı. Türkler az çok eski payen ruhun bir devamı olmak üzere, muhtelif milletlerin kendi kültürleri dahilindeki fikrî inkişafına imkân veriyorlar; hatta onları himaye ediyorlardı. Memun'dan sonra ekseri Abbasî halifeleri felsefe ile uğraşanları tardettikleri, felsefe kitaplarını yaktırdıkları halde[205] Sama-

203 Halk arasında حكاية ابو على سينا [*Hikâyet-i Ebû Alî Sînâ*] ismindeki eser büyük bir şöhret ve rağbet kazanmıştır. Burada tasvir edilen İbn-i Sînâ sihirbaz, falcı ve büyücü olmak üzere görülen harikulade bir insan olup tarihî ve hakikî şahsiyeti ile hiçbir münasebeti yoktur.

204 Şehnâme müellifi bütün eski İran mitolojisini edebî bir şekilde canlandırmış idi. Bu teşebbüsünde onu himâye ve teşvik eden, El-Birunî'ye eserlerini yazdıran Gaznevî hükümdarı Sultan Mahmut ve Sultan Mesut idi.

205 Halife El-Mutemet zamanında felekiyat menedildi, felsefe ve cedele ait eserleri satmamaları için kitapçılara tebligat yapıldı. [Süyûtî, *Tevarihi'l-Hülefa*, s. 376] Halife El-mutazat felsefe eserlerinin satılmasını menetti [G. Dugas, *a.g.e.*, s. 125-126]

nîler ve Gaznevîler tekrar felsefeyi ve umumiyetle ilmi himaye etmişler ve geniş irfan muhiti yaratmışlardı. İşte İbn-i Sînâ bu muhitin içinde yetişti.

Zamanının fikrî hareketleriyle yakından alâkadar olan babası, ona çok muntazam ve ciddi bir tahsil verdi. On yaşına kadar sarf, nahiv ve hesap öğrendi. Ondan sonra Hanefî imamlarından [İsmâîl ez-Zâhid] den fıkıh dersi aldı. Daha sonra Natilî isminde birisinden *İsagoci*'yi *Euclide* hendesesinin ilk kısmını ve Ptolemee'nin *Almageste* مجسطی [*Macestî*] ismindeki coğrafya eserini okudu. Böylece Yunan ilmini öğrenmeye ve mantık, tabiîyat, riyazîyat ve tıbbın esaslarıyla meşgul olmaya başladı. Fakat Natilî'nin dersleri onda derinden derine uyanmaya başlıyan ilim şevkini tatmin edemiyordu. Her ne kadar daha sonra ابومنصور حسن الکمری [Ebû Mansûr Hasan el-Kamerî] ve Hıristiyan ابوسهیل عیسی بن یحیی الجرجانی [Ebû Süheyl Îsâ bin Cürcânî] isminde iki hocadan daha esaslı tıp tahsili yapmış ise de bunlar da diğeri gibi, onun şahsî mesaisiyle daha sonra kazandığı çok geniş ilim üzerinde hiçbir suretle müessir olamadılar.[206]

İbn-i Sînâ bu muntazam tahsili esnasında metafizik ile de meşgul oldu. Fakat o zamanlarda müşahhasa ve tabiata karşı büyük bir alâka gösteren feylesof metafizikte bu iştiyaklarına cevap olabilecek birşey bulamadı. Ancak Farabî'nin *Elibane* isimli eserini okuduktan sonra kanaati tamamıyla değişti. Babası İsmailî mezhebine mensup olduğu için o vasıta ile bütün Batınî edebiyatını ve ayrıca اخوان الصفا [*İhvânü's-Safâ*] risalelerini okudu. Evvelce bu kitapların Farabî'den sonra, İslâm ansiklopedisi olmak itibariyle oynadığı büyük rolü görmüştük. İbn-i Sînâ Buhara'da Samanı hükümdarının hizmetine girerek onun zengin kütüphanesinden istifade etti.[207]

Samanîlerin hizmetinde vezirlik derecesine kadar yükseldikten sonra yine onlar tarafından hapis ve nefyedildi. İbn-i

206 İzmirli İsmail Hakkı, "Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri", *Darülfünun İlâhiyat Mecmuası*, 15 (Mayıs 1930). Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900.

207 Bu kütüphanenin bir yangında tamamıyla mahvolduğu ve Farabî'nin birçok eserlerinin bu arada bulunduğu rivayet edilir. Bkz.: Tahir Harimî, *Tarih-i Medeniyette Kütüphaneler*, Balıkesir 1932.



Sînâ hayatının son devirlerini çok fena şerâit içerisinde geçirdi. Eserlerini kısmen sarayın kütüphanesinde, kısmen de seyahatları esnasında, yollarda, hapislerde telif etti. Esasen gayr-ı muntazam olan sıhhati Hemedan'da büsbütün bozularak bir kulunç hastalığından vefat etti (1038).

*Usûlü* – İbn-i Sînâ felsefesi Aristo, *Neo-Platonisme* ve sufîyyun mesleklerini birleştiren bir terkipçilik *syncretisme*'dir. Bu terkibin içerisinde Aristo, Eflatun ve Plotin felsefeleri birer unsur halini almaya mütemayildir. O suretle ki bu terkip evvela Meşşaîlerle İşrakîlerin birleştirilmesi şeklinde başlayarak, sonra tedricen Yunan felsefesiyle İslâmiyetin, nihayet kelamcılarla sufîlerin telifine doğru yükselmiştir. Şu halde İbn-i Sînâ terkipçiliği üç safhadan geçmektedir: 1) Birinci safhada kendi zamanına kadar iki zıd mektep halinde *organise* olmuş olan Meşşaîlerle İşrakîlerin birleştirilmesi mevzu bahistir. Burada daima Meşşaîlerin dillerini İşrakîler vasıtasıyla aşmaya mütemayildir. 2) İkinci safhada İbn-i Sînâ bütün İslâm mütefekkirleri gibi skolastiğin en bariz karakterini arzeder: yani dinin mistik esaslarıyla felsefenin aklî esaslarını telife çalışır. 3) Üçüncü safhada, o bizzat skolastiğin içerisinde en müşkil bir telif sahasına girmiştir.

İbn-i Sînâ'nın bu muhtelif teşebbüsleri ayrı ayrı hem feylesoflar hem dincilerin itirazlarıyla karşılaşmıştır. Gazalî تهافت الفلاسفه [*Tehâfütü'l-Felâsife*] ismindeki kitabında onun kelam ve tasavvufu telif için yaptığı teşebbüse hücum ettiği gibi; İbn-i Rüşd de تهافت التهافت [*Tehâfütü'l-Tehâfüt*]'ünde Gazalî'yi tenkit ederken aynı zamanda İbn-i Sînâ'yı kelâmcılarla uzlaşmak istemediğinden dolayı muaheze etmektedir.[208]

Bununla beraber ona tevcih edilen bu itirazların hiçbirisi yerinde değildi. Çünkü evvela İbn-i Sînâ'nın felsefesi bir iktitaf değil, fakat bir terkipti. Yani muhtelif sistemlere ait unsurlar

208 Bu iki eser Hocazade'nin son tenkidi ile beraber İstanbul'da tabedilmiştir. تهافت التهافت [*Tehâfütü'l-Tehâfüt*]'ün birçok İbranice nüshaları, bir de Latince'si vardır. Bu Carlo Calonymos tarafından vücuda getirilmiş ve Venedik'te tabedilmiştir (1527, 1497). Arapça nüshalarının ayrıca Mısır ve Bulak tabları vardır.

imtizaçsız bir surette yan yana durmuyor; fakat kendine has olan bir usûlle daha geniş bir sistemin parçaları haline inkılâp ediyordu.

İkincisi gerek Gazalî, gerek İbn-i Rüşd bu itirazlarla mevcut müşkilatı ortadan kaldırmak şöyle dursun, bilakis arttırmışlardı. Gazalî İbn-i Sînâ'ya hücum etmek için akılla insanın telifi imkânsızlığını ileriye sürmüş; fakat akıl sahasında İbn-i Sînâ'nın tasniflerine tamamıyla sâdık kaldığı gibi; iman sahasında da vâzıh ve felsefî hiçbir şey getiremediği için -istemeksizin- yine İbn-i Sînâ felsefesinin garpta intişarına hizmet etmiştir.[209]

İbn-i Rüşd ise Aristotes'un sâdık bir şârihi olarak kaldığı için bugünkü felsefeyi de şiddetle meşgul eden *rationnel* ve *irrationnel* davasına hiçbir cevap vermemiş; ve bu meselede İbn-i Sînâ'nın bulduğu sureti halin daha uzun müddet makbul olmasına hizmet etmiştir.

İbn-i Sînâ'ya göre felsefenin hakîkî usûlü hadsdır (*intuition*). Bu bazan derunî ve psikolojik müşahade; bazan de kevnî (*ontologique*) bir kavrayış olarak tezahür eder. Fakat her iki şeklinde de onun mümeyyiz vasfı mantıkî ve bahsî (*discursive*) usûle takaddüm etmesi ve la-aklî (*irrationnel*) olmasıdır. Mantık ancak hadsin ispat ve tahkikine yarayan bir vasıtadır. O bizi hataya düşmekten korur ve böylece tefekkürün yaratıcı kudreti olan hadsin kontrolü vazifesini görür[210]. İşte feylesof kendine has olan *esthétique*[211] ve psikolojik usûlü sayesindedir ki Farabî'nin iktitafçılığından çok farklı ve muvaffakiyetli bir şekilde zıd sistemler arasında derunî bir alâka görmeye muvaffak olmuştur.

209 İlerde İbn-i Sînâ'nın tesirleri kısmında bu meseleye tekrar temas edeceğim.

210 İbn-i Sînâ'nın *Necât*'ı ansiklopedik ve talimî bir mahiyette olup orada diğer Meşşaîler gibi Aristo felsefesini izah ile iktifa etmiştir. Fakat asıl şahsî fikirleri ve usûlü كتاب الاشارات والتنبيه [*Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbîh*]'de ve عيون الحكمة [*Uyûnu'l-hikme*]'dedir.

211 Burada esthetique kelimesi Kant'ın anladığı gibi 'hads' usûlü mânâsındadır.



*Mantık* – İbn-i Sînâ, vuzuhu ve mükemmelliği itibariyle bütün bilgilerin başına mantığı koymaktadır. Onun mantığı bütün lüzumsuz teferruat ve tezyinattan kurtulmuş en sarîh ve vâzıh bir tefekkür aletidir.[212] كتاب النجات [*Kitâbu'n-Necât*]'ta mantığın hedefini şöyle izah ediyor: Her ilim ya tasavvur ya ikna suretiyle mevcuttur. Tasavvur ilk ilmi teşkil eder ve tarif ile kazanılır. Bir mantık, sahih bir tarifin hangi suret ve maddeden teşekkül ettiğini bildirir. İbn-i Sînâ'ya göre mantığın kıymeti müsbet olmaktan ziyade menfîdir. Hakikati keşfetmek hassaların (*sens*) ve ruhun (*esprit*) vazifesidir. Mantık sadece bu melekelerin işlemesi için kanunlar vaz ve onları hatadan muhafaza eder. كتاب الاشارات [*Kitâbu'l-İşârât*]'ın ifadesine göre, mantık, zihinde hazır bulunan şeylerden orada mevcut olmayanları istintaç etmek ilmidir.

İbn-i Sînâ mufassal ve muhtasar birer felsefe ansiklopedisi mahiyetinde olan كتاب النجات، كتاب الشفا [*Kitâbu'n-Necât, Kitâbu'l-Şifâ*] ve كتاب الاشارات [*Kitâbu'l-İşârât*]'ında mantık meselelerine mühim bir yer ayırdığı gibi ayrıca mufassal, orta ve muhtasar olmak üzere üç mantık kitabı da vücuda getirmiştir. Müellif mantık bahislerini tasnif hususunda Farabî gibi tertibe riayet etmekle beraber kıyas şekilleri hakkındaki izahlarının birçok noktalarında gerek Aristo'dan gerek bütün şarihlerinden ayrılmaktadır.[213]

İbn-i Sînâ mantığının ikinci ve en mühim kısmı iknaya (*persuation*) aittir: Ona göre tasavvur tarifle ve ikna istidlâl ile kazanılır. İstidlal tarifsiz ve tarif tasavvursuz olamaz. Binaenaleyh bütün mantık tasavvurlar (*représentation*) üzerine

212 Bu sırayı evvela Carra de Vaux nazarı itibara almış, sonra İzmirli İsmail Hakkı Bey de ona riayet etmiştir.

213 İbn-i Sînâ'nın 1495'te Venedik'te tabedilen Latince bir mecmuasının içinde birinci kitap *Logika*'dır. Fransızca'ya Vattier tarafından tercüme ve 1658'de Paris'te tabedilmiştir. Manzum *Mantık*'ı Schmoelder tarafından Documentio philosophia Arabum serisi içerisinde tabedilmiştir, *El-Necat*'ın Arapçası 1593'te Roma'da yapılmıştır. Bkz.: S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, s. 352.

müstenittir.[214] Şu halde mantık hassalarımızın ilk tecrübelerinden ve zihnin ilk prensiplerinden hareket etmekte ve ancak onlara istinat etmektedir.

İbn-i Sînâ ilmimizi ne yalnız hassalar, ne de yalnız akıl üzerine istinat ettiriyor. Ona göre aklın kati ve bilâvasıta kabul ettiği tecrübe mutaları (*donnees*) ilmimizin esasını teşkil eder. Bunlar her türlü zihnî muhakemeden evvel gelen ve zihnî muhakemelerin kendisine istinat ettiği mukaddemlerdir (*premisse*). Zihnî mukaddemler muhtelif nevidendir. Onların katîlik ve bedihîlik dereceleri gayr-ı müsavidir: Birinci derecede ya ilahî bir vasfın, yahut fevkalade bir zekânın neticesinde elde edilen iman (*foi*) derecesindeki mukaddemler gelir. İkinci derecede, insanların ekseriyeti veya âlimler tarafından kabul edildiği için esas addedilen 'müşterek his'sin mukaddemleri vardır. Çocukluktan beri alınan itiyatların doğurduğu mukaddemler de aynı sınıfa dahildir. Bu nevi mukaddemlerde hiçbir katilik vasfı yoktur. Nihayet aklın iman ve zan (*opinion*) haricinde hads ile bedihi ve zarûrî olarak kabul ettiği mukaddemler gelir ki asıl ilmimiz bunlar üzerine istinat eder: Kül cüzden büyüktür gibi.

İlimlerin ispat olunmakta olan mevzuları, ispat edilecek meseleleri, ispata yarayan mukaddemleri vardır. Buraya kadar bahsettiğimiz bütün ilimlerde müşterek olan küllî mukaddemlerdir. Bir de her ilme mahsus olan mukaddemler vardır ki o ilimlerin mütearife (*axiome*) ve mevzualarıdır (*postulat*). Her ilmin mevzuu (*objet*), o ilimde zatî arazları (*attribut essentiel*) araştırılan muayyen eşyadır. Mesela hendesede muttasıl kemiyet, hesapta adet, fizikte hareket veya sükûn halindeki cisim, ve metafizikte varlık ve birdir. Bu mevzulardan herbirinin kendilerine mahsus zati arazları vardır: Muttasıl kemiyette muntak (*rationnel*) ve gayr-ı muntak (*irrationnel*); adette tek ve çift; cisimde tegayyür, tezayüt ve tenakus; varlıkta kuvve (*puissance*), fiil (*acte*), kemal (*perfection*) ve noksan (*imperfection*) gibi.

214 Böylece İbn-i Sînâ'da *empirisme*'e yaklaşan bir *representationisme* fikrinin esaslarını görüyoruz.



Diğer İslâm feylesofları gibi İbn-i Sînâ da tarif ve tavsifi ayırmakta ve birincisi üzerinde ısrar etmektedir.[215]

Her ilmin vazettiği meseleler, mevzuun ne olduğunu ve nereden başladığından maada, nerede ve ne zaman ve nasıl vukua geldiğini araştırmaktan ibarettir. Bunlar makuleler ve illetler nazariyesine ait olduğu için bizi metafiziğe götürürler.

Aristo'nun tasnifine -esas itibariyle- sâdık olan İbn-i Sînâ, ilimleri evvela nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırıyor.[216] İslâmî tesirlerle değişen teferruatından sarf-ı nazar edilirse bu, tamamıyla Aristo tasnifidir. *Şifa*'da İbn-i Sînâ nazarî ilimleri üç kısma ayırıyor: 1) Yüksek ilim (ilmü'l-âlâ) maddeye merbut olan eşyanın bilgisidir. Bu, metafizik felsefe-i ulâ'dır. 2) Aşağı ilim (ilmü'l-esfel), maddeye merbut olan eşyanın bilgisidir. Bu da fizik ve tabiîyattır. 3) Orta ilim (ilmü'l-evsat) muhtelif dalları olan kısımdır ki, bunlar da riyazîyattır. Bu kısım zihnin maddeden tecrit ettiği şeklin ilimlerini ihtiva eder. İbn-i Sînâ'ya göre musıki, mihanik, mebhası ziya (*optique*), heyet de bu riyazî ilimler kadrosuna dahildir. Yukarıki tasnifte Aristo'ya tamamıyla merbut olan feylesof, burada artık istiklalini kazanmıştır. Bu tasnif de köklerini Aristo'dan almakla beraber ondan daha vazıh ve sarihtir.[217]

*Fizik* – İlimler tasnifinde Aristo'nun tarzını muhafaza eden İbn-i Sînâ zihnin kanunlarını ve ilim usûllerini tetkik ettikten sonra, aşağı ilimler yani fizik ile başlıyor. Ona göre ilimlerin üç derecesine tekabül etmek üzere âlemin üç mertebesi vardır: En

215 Tarife mukabil hat, tavsife mukabil resim kelimelerini kullanıyor. (Dietrici, s. 577) ve ١٧. كتاب الاشارات ص [*Kitâbu'l-İşârât*, s. 17]'den naklen B. Carra de Vaux.

216 Baron Carra de Vaux, *Avicenne*, VI, s. 178.

217 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanları: 4", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 15 (Mayıs 1930), s. 22-44. S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, s. 352-360. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-şifa* (Murat Molla Kütüphanesi).

yukarıda misal (*Idées*) âlemi; ortada nefisler (*les âmes*) âlemi; en aşağıda maddî ve fizikî âlem. [218]

Aristo'da olduğu gibi İbn-i Sînâ'nın fiziği de sıkı bir surette metafiziğine merbuttur. Nitekim psikolojide, bilhassa nefse ait kısmında, fiziğe bağlıdır. Bundan dolayı bütün sistemine fizik vasıtasıyla girmek hem eserlerinin silsilesi, hem mantıki nizam itibariyle doğru olur.

İbn-i Sînâ كتاب النجات [*Kitâbu'n-Necât*]'da her cismin bir madde ve bir suretten teşekkül ettiğini söyleyerek Aristo fiziğinden hareket eder.[219] Cismin maddesinde onun cismanî suretlerinden başka suretler de vardır. Bu suretler kemiyete, mahalle ve diğer şeylere aittir. Cismin iki derecede keyfiyeti vardır. Birinci derece keyfiyeti kaldırılınca cisim mahvolur. İkinci derece keyfiyeti kalkınca yalnız cismin mükemmelliği kaybolur. İbn-i Sînâ buradan kuvvet mefhumuna geçiyor. Hiçbir cisim kendi kendisine sükûndan hareket haline geçemez.[220] Bir cismin eğer kendisinde kuvvet mevcut değilse başka bir cisim onu harekete sevkedemez. Bu fikir *dynamisme* suretinde tefsir edilebilir. İbn-i Sînâ'ya göre bu kuvvet, cisimlerdeki birinci keyfiyetten ibaret olup üç derecede tezahür eder: 1) Birinci derecede o tabiî kuvvettir: ağırlık gibi. 2) İkinci derecede canlı mevcutlarda ve insanda tezahür eden nefis kuvvetidir. 3) Nihayet o tabiat fevkindeki mevcutların ruhi kuvvetidir. Bu suretle İbn-i Sînâ'nın fiziği ruhiyat sahasını aşarak metafiziğe kadar yükselmektedir. [221]

218 İbn-i Sînâ, *Resailü fi'l-Hikme* (Mistik bir eser olup âlemin üç mertebesini riyazî bir sembolizm ile ifade eder).

219 Ibn-i Sînâ, *Kitâbu'n-Necat*, s. 25'den naklen Carra de Vaux, *a.g.e.*, s. 183. İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 2 (1926), s. 26. Aristote, *Physique*, (Çev.: Carteron), I, s. 44-45. Aristo ve İbn-i Sînâ fizikleri arasındaki rabıta görülmektedir.

220 Bu fikrin tamamıyla muasır atalet prensibini hatırlattığına Carra de Vaux işaret ediyor.

221 Aristo'daki kuvvet fikrinin inkişafı ile münasebeti de çok aşikârdır. Ancak İbn-i Sînâ daha sarih olarak dinamisttir. Henri Carteron, *La notion de force dans le systeme d'Aristote*, Paris 1924, s. 52-140.



Namütenâhi kuvvet kabul etmemesi itibariyle İbn-i Sînâ fiziği, muasır *statique*'e de yaklaşmaktadır.[222] Bununla beraber onda daima dinamik görüş bu *statique* görüşe hâkim bir vaziyettedir.

Zaman, hareket mefhumları birbirine merbuttur. Hatta zaman ancak hareket ile tasvir edilebilir. Hareketin olmadığı yerde zaman da yoktur. Hareket ise cisimde karar kılan bir halin tedricî olarak kuvveden fiile çıkmasıdır.[223] Zaman hareket değildir, fakat hareketsiz de tasavvur edilemez.[224] Zamanın menşei yoktur; o bizzat prensiptir ve nâmütenahî olarak kabul edilmiştir. Zaman mazi ve hal silsilesindeki (an)lardan ibarettir. Adetler silsilesinde vahitler ne ise, zamanın seyrinde an'lar (*instant*) da odur. Eşya zamanın içinde bulunduğu bir sabitlik içindedir ki buna müddet = dehr (*durée*) ismini veriyor. Zaman, dehir içinde cereyan etmektedir.[225]

İbn-i Sina, Aristo gibi *atomiste* nazariyenin aleyhindedir. Bütün fiziğe ait eserlerinde atomu ve halâyı (*vide*) reddetmeye çalışır. Bu hususta Yunanîlere olduğu gibi Mutezile'ye de hücum eder. Bütün bu mülahazalar bir noktada toplanıyor. O da İbn-i Sînâ'nın namütenahi nazariyesidir. Ona göre bilfiil nâmütenahî yoktur; ancak bilkuvve namütenahi vardır.[226]

222 *Kitâbu'n-Necât*, s. 36'dan naklen: Namütenahi kuvvetin mevcut olamıyacağı hakkında fasıl (Murat Molla Kütüphanesi, no: 1456).

223 Carra de Vaux, *a.g.e.*, s. 186. İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 2 (1926), s. 26. Aristote, *Physique*, (Çev.: Carteron), I, s. 84-159.

224 *Kitâbu'n-necat*, s. 34. Zaman hareketsiz değildir: Aristote, *a.g.e.*, s. 149.

225 Dehr (durée) telakkisi İslâm felsefesi vasıtasıyla İbn-i Sînâ'nın fiziğinde en orijinal olan cihettir. Aristo fiziğinin zaman, hareket ve an hakkındaki fasıllarında sarahaten bu fikir görülmüyor.

226 Aristote, *a.g.e.*, s. 95-107. Carra de Vaux, *a.g.e.*, s. 198. İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 2 (1926), s. 27. İbn-i Sînâ'nın fizikî en mufassal eseri olan *Şifa*'dan başka bir de en son ve mükemmel kitabı olup farisî olarak telif ettiği حكمت العلائى [*Hikmetü'l-Alâ'î*] de vardır. (Darülfünun Kütüphanesi. 1: 227=915]

*Bilgi nazariyesi ve Psychologie* – İbn-i Sînâ felsefesinin tam ve mükemmel kısmı ruhiyatıdır. Bu hususta o kendinden evvelki bütün İslâm feylesoflarına fâik olduğu gibi, bizzat Aristo'ya da fâiktir. Carra de Vaux feylesofun ruhiyatını *En-Necât* ve *İşârât*'a göre tetkik etmiş olup Landauer'in *Die Psychologie des Ibn Sînâ* adlı tercüme eserini de muhtelif yerlerde zikretmektedir. İzmirli İsmail Hakkı Bey ruhiyat bahsini daha esaslı mütalaa etmiş ve aklî, tecrübî ruhiyatlarını birbirinden tamamıyla ayırmıştır. Ahmet Faik Bey Türk İslâm feylesoflarında nefs ve mizaç nazariyelerine ait tetkikinde[227] İbn-i Sînâ ile ondan mülhem olan diğer bazı Türk feylesoflarının ruhiyatlarına temas etti. Fakat bilhassa E. Gilson'un İbn-i Sînâ tesiri altındaki *Augustinisme*'e ait tetkiki, bu bahsi en mükemmel bir şekilde aydınlatmıştır.[228] Nisbeten yakın devirlere kadar birçok Osmanlı âlimleri İbn-i Sînâ'nın ruhiyatından istifade etmişler ve az çok tadillerle onu devam ettirmişlerdir.[229] İbn-i Sînâ ruhiyatının tecrübî kısmı Aristo, Galien ve diğer Yunan tabipleriyle kendi müşahedelerine müstenittir. Aklî ve felsefî ruhiyatı daha orijinaldir. Birincisi, bilhassa garpte tecrübe ufkunun fevkalade genişlemesinden dolayı hemen hemen itibardan düştüğü halde, ikincisi birçok noktalarda felsefî kıymetini muhafaza etmektedir. Maalesef Osmanlı âlimleri arasında felsefî ve aklî ruhiyatından ziyade tecrübi ve *empirique* olan kısım yayılmıştır.[230]

Biz burada, İbn-i Sînâ ruhiyatını Gilson'un tetkiklerini takip ederek *Kitâbu'n-Nefs*'e göre izah ve onları evvelki tetkik-

227 *Felsefe Yıllığı*, I, s. 184-208.

228 E. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, IV (1930), s. 398-402.

229 *Tencizi'l-mathun* (İbn-i Sînâ'nın kanun tercümesi) ile Tokatlı Mustafa b. Ahmet'in, *Hulâsatu't-tıb* ve Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*'si, Taşköprülüzade'nin *Mevzûatu'l-ulûm*'unda ve diğer birçok eserlerde İbn-i Sînâ ruhiyatının çok kuvvetli izlerini takip etmek mümkündür.

230 Osmanlılar devrindeki tecrübî ruhiyatla tıbbın münasebetini görmek için Doktor Şevki Bey'in *Beş Buçuk Asırlık Tababeti Tarihi*'ne (Ankara 1925) müracaat.



lerle itmam edeceğiz. Maamafih bunlardan başka Türk feylesofunun ruhiyatı hakkında, daha birçok tetkikler vardır.[231]

* * *

Mevcut olan herşey ya suret, ya madde veya suretle maddeden mürekkeptir. İbn-i Sînâ'ya göre nefis, suret zümresindendir. Çünkü, bedenin hareketinde bilâvasıta derunî bir prensiptir. Nefis bedenin *enteelechia*'sı yani 'kemal-i evvel'dir. Nefis bir kemaldir demek, onun bir insanı insan ve bir hayvanı hayvan kılan prensip olduğunu söylemektir. Buraya kadar nefis hakkındaki bütün mütalaaları İbn-i Sînâ istikraya (induction) istinat ettirir. Fakat onun cevher olup olmadığı meselesine gelince, orada artık istikradan ayrılarak felsefî bir tahlile girer. İbn-i Sînâ'nın felsefî ruhiyatını metafizikten tamamıyla ayırmaya imkân yoktur. (Nitekim bu rabıtayı ileride göreceğiz).

İbn-i Sînâ'ya göre nefis, ruhî bir cevherdir. Bunu ispat için iki yol vardır: 1) Nefsi bir cisim gibi tarif eden kudemanın hatalarını göstermek, 2) Onun cismanî olmadığını kablî (*a priori*) bir surette ispat etmek. Birinci usûl menfi ve tenkidî; ikinci usûl müsbet ve tesisîdir. Bu iki usûl modern felsefede başlayan bir bilgi nazariyesi tarzındadır. İbn-i Sînâ'nın delillerini anlamak için, bilahare Descartes'ın kullandığı ve aynı meseleye tatbik ettiği bir prensipten hareket etmek lazımdır: Mütemeyyiz eşya daima mütemeyyiz tariflere taalluk eder. O halde ayrı düşünülen şey ayrıca mevcuttur. Böylece nefsin mahiyeti meselesi, acaba nefis bedenden ayrı tanınabilir mi ve onun bir bedeni olduğu bilinmezden evvel varlığı tasdik edilebilir mi meselesine irca edilmiştir. Eğer bu mümkünse o hakikaten ayrıdır ve ruhi bir cevher vardır.[232]

Bu meseleyi halletmek için, farzedelim ki aramızdan biri ani bir surette Allah tarafından yaratılmış ve doğar doğmaz

231 Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von İbn-i Sînâ und Albertus Magnus*, München 1866. M. Winter, *Ueber Avicennas opus egregium de Anima*, München 1903. Djemil Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Aristote*, VI, Paris 1926.

232 Nefsin cevher olduğunu göstermek için takip edilen bu *gnoseologique* usûl modern felsefeye çok yakındır.

kâhil yaşına gelmiş olsun. Yüzü haricî âlemi göremeyecek gibi örtülmüş bulunsun. Farzedelim ki bu insan havada daha doğrusu boşluktadır. Azası birbirine temas etmeyecek surette ayrı ayrı durmakta ve kendisine hiçbir ihsas vermemektedir. Böyle bir adam şüphesiz mevcut olduğunu kabul edecektir. Fakat haricî azasının veya dahilî uzuvlarının hayati varlığının mevcut olduğunu bilmeyecektir. Böylece onun mevcudiyeti genişlik, derinlik ve uzunluktan mahrum olacaktır. Hatta farzedelim ki bu sırada onun bir eli veya diğer bir azayı tasavvur etmesi mümkün olsun. Fakat bunun kendisine ait olduğunu bilemeyecektir. İşte bu adam birtakım uzuvlara malik olduğunun farkına varırsa görecektir ki nefsi bedeninden ayrıdır.[233] Hatta nefsini tasavvur etmek ve onun mevcut olduğunu bilmek için bir bedene ihtiyaç yoktur. Bu suretle nefsin ruhanî (*spirituel*) olduğu görülüyor.

Fakat bir cevher midir? Bu meseleye iki tarzda cevap vermek mümkündür: Nefis bir cevherdir veya bir arazdır. Nefsin bir cevher olduğunu ispat için İbn-i Sînâ evvela araz (*accident*) olmadığını ispata çalışacaktır. Araz olmadığını ispat için de, insanî teşekkülde onun vahdetini iskat etmektedir. Ona göre meselenin bütün müşkilatı bilhassa şu noktadadır: Nefis, bir bedenin nefsi mi yani bir araz mıdır; yoksa beden, bir nefsin bedeni mi yani bir cevher midir? Cevabı şudur ki: Nefs bir bedene bedenlik vasfını verir; binaenaleyh araz değildir. 1) Nefsin vahdetine ait birinci delil: O, bedenden ayrılınca artık beden basit bir kadavra haline gelir. Diğer tabirle beden artık nevini değiştirerek canlı mevcut olmaktan çıkar. 2) İkinci delil: Nefis, melekelerinin yardımıyla hayvanî fonksiyonların mecmuunu icra eder. Bedenin maddelerini tevhit ve terkip eden yalnız odur. Sırf zihni tasavvurlar, uzuviyetin nebatî ve hayvanî fonksiyonlarını değiştirebilir. Bir şeyin iyi veya fena olduğu hakkındaki sırf manevî bir fikir, sürur veya keder şeklinde sırf manevî bir ihtirasa tevlit edebilir. Halbuki bir ihtirasta bilmukabele tenebbütî (*vegetative*) ve gıdai fonksiyonlar üzerine tesir edebilir. Şu halde

233 Bu *l'homme* volant temsiline kurun-ı vustadada çok tesadüf edilir. Mesela Yahudi feylesofu Gerson'da, Guillaume d'Auvergne'de görülmektedir. Bkz.: E. Gilson, *Histoire de la philosophie medievale*, II.



cevher olan nefistir; insani uzuviyetin faaliyeti tamamıyla ona bağlıdır.[234]

Acaba burada mevzubahis olan nasıl bir cevherdir? O mütemeyyiz bir cevher midir, maddi bir şekil midir? Filhakika maddi, birtakım şekiller vardır. Acaba insanî nefis bunlar arasında sayılabilir mi? İbn-i Sînâ'ya göre onun 'insanilik' vasfı kendisini bütün suretlerden ayırır ve büsbütün ayrı olarak mütalaaya mecbur eder. İbn-i Sînâ'ya nazaran bütün hayvanlar arasında yalnız insan inziva halinde yaşayamaz veya müşkilatla yaşar. Tabiatın kendine verdiği vasıtaları sınaî ve ilmi bilgi ile tamamlar. Bu suretle ilimlerin mübadele edildiği bir cemiyet hayatı doğar. Bundan dolayı insan tamamıyla insanî bir nefse sahiptir. Şimdi bizim için en mühim cihet insanî nefse mahsus olan zihnin, bedenden ayrılması mümkün ruhanî bir cevher vasfını tazammun etmesidir.

İnsani nefsin cismanî (*corporel*) bir şekil olmadığını İbn-i Sînâ şu suretle izah ediyor: İnsanî nefis zihin (*intellect*) olmak itibariyle makul şekilleri almaya müsaittir. Halbuki makul şekiller (*les formes intelligibles*) cismanî bir mevzuda devam edemezler. Filhakika ya bu şekiller bedenin taksimi gayr-ı kabil bir noktasında kâindir, yahut aynı bedenin taksimi kabil bir parçasında kâindir. Fakat taksimi gayr-ı kabil bir nokta yalnız başına mevcut olamaz. Diğer tabirle nokta yalnız nihayeti olduğuna göre, onda devam edecek olan şey hatta devam eden şeyin müntehasından başka birşey değildir. Eğer noktanın ayrıca mevcut olduğu kabul edilecek olursa, onun taksimi kabil olduğunu söylemek icab eder. O halde o bir nokta olmayacaktır. Şimdi diğer faraziye kalıyor; o da zekâyı, kabili taksim bir cisimde kâin farzetmektir. Fakat o zaman da hadsiz hesapsız birtakım mahzurlar meydana çıkacaktır. Bunlardan en barizi şudur ki, makulün de birçok kısımlara ayrılması ve hayyize (*étendue*) benzer vasıflar alması lazımdır ki bu da imkânsızdır. Hendesî şekiller ve adetlerin suretleri olabilir; fakat makulatın olamaz.

234 Burada takip ettiğimiz كتاب النفس [*Kitâbu'n-Nefs*]'i Latince'ye tercüme edenler İbn Davud ile Dominicus Gundissalinus'dur. Bu eser *De Anima* ismini taşımaktadır. Landauer tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir.

Hulasa meseleyi derinleştirdikçe makullerin bedende kâin olmasının imkânsızlığı görülmektedir. Makulatı (*les intelligible*) alan nefis, hiçbir vaziyette cismanî bir suret olamaz ve ona benzetilemez.

Aynı neticeye varmak için İbn-i Sînâ felsefî usûlden başka psikolojik tecrübeden de istifade etmektedir. 1) İnsanî nefis, kendi kendisini doğrudan doğruya tanır; bir alet veya beden vasıtasıyla tanımaz. Eğer nefis kendisini cismanî bir halet vasıtasıyla tanısaydı, bu aleti tanımayacaktı. Fakat yalnızca 'onun vasıtasıyla' tanıyacaktı. Halbuki o kendini biliyor ve kendini bildiğini biliyor. O halde onda kendisi hakkında bilgi vasıtasız ve her türlü cismanî bir haletten müstakildir. Bunun bir de makûs delili vardır: Akıldan başka nefsin bütün melekeleri kendi kendilerini idrak etmezler, muhayyile kendini tahayyül etmez. Ancak akıl kendi kendini tanır.

2) İcra-yı fiil için cismanî bir alet kullanan bütün melekeler yorulurlar. Zihin ise en müşkil bilgileri kazandıktan sonra, artık diğerlerini daha kolaylıkla kazanmaya başlar. Ancak nefsi yoran muhayyiledir. Yaş ilerleyip bedenin muhtelif kısımları dermansız kaldığı zaman, bilakis makulatı kavrama hususunda zihin mükemmelleşir. O halde zihin, bedenin tamamıyla zıddı bir mümareseyi haizdir. Bu da onun istiklalini gösterir.

Burada yeni bir meseleye geldik: Eğer nefis maddeden müstakil ise, niçin bir bedenin sureti olarak bulunuyor; İnsan ihsaslar, arzu ve ihtirasları duyduğu zaman onları düşünemez. Acaba zihnî ve amelî faaliyet arasındaki bu *dualité* neden ileri geliyor? Filvaki nefis bedenini seviyor ve kendini ona veriyor; beden de nefse hizmet ediyor. Bunun yardımıyla nefis ihsasları alır. İhsaslar bir kere kazanılınca dört ameliyeden geçer: 1) Zihin vasıtasıyla mefhumların teşekkülü: Birinci prensipler (mebadiyü'l-ulâ); 2) Bu mefhum ve prensiplerden hareket ederek istidlal; 3) Bazı vakıalar arasında muntazam bir tebyîn *constatation* üzerine müstenit tecrübî bir bilginin kazanılması; 4) Tecrübe fevkinde iman ve itikatların kazanılması. Bütün bu bilgiler beden vasıtasıyla kazanılınca, nefis kendi kendisine dönebilir. İbn-i Sînâ nefsin bedene ihtiyacını *individuation* yani küllinin fertte tezahürü prensibine raptetmekte ve böylece ruhiyatını metafiziğine istinat ettirmektedir. Fakat nefis bedenine böylece sıkı bir surette merbut ise bundan sonra devam edebileceğine nasıl inanılır? Evvela nefsin ferdî varlığı *individuation* bedeninden evvel tasavvur edilemezse de, bedeninden sonra varlığı aynı zarurete tabi değildir. Nefis kabul edilince mutlaka beden ondan çıkar. Fakat beden harap olunca nefsin harap olması icab etmez. Muahhar mukaddeme tabidir, mukaddem muahhara tabi olamaz. Mademki nefis basit bir cevherdir; biri devam diğeri inhidamdan (*destruction*) ibaret iki zıt prensibi cem edemez. Eğer mahvolacaksa mevcut olması imkânsızdır. Nefisle beden birbirine mevcudiyetleriyle tabi olmayıp ancak icra ettikleri faaliyet ve ameliyeleri itibariyle tabidirler.



İbn-i Sînâ felsefesinin en bâriz vasfı, nefis fikrinin suret fikri ile olan çok mühim ayrılığıdır. Ona göre bir canlı mevcutta müteaddit nefislerin mevcudiyeti imkânsızdır. Onun kabul ettiği nefis, muhtelif melekeler kendisinden sâdır olan tek bir prensiptir. Bu melekeler ancak onda birleşebilirler, fakat bedende birleşemezler.[235]

* * *

İbn-i Sînâ bir nevi bilgi nazariyesi mahiyetindeki bu girişten sonra *empirique* bir ruhiyat yapmaya başlıyor. Ona göre nefis (tıpkı Aristo'da olduğu gibi) üç melekeye sahiptir: 1) Nebatî nefis, 2) Hayvanî nefis, 3) İnsanî nefis. Nebatî nefis de ayrıca gaziye (*nutrition*), nâmiye (*accroissement*) ve müvellide (*génération*) kuvvetlerine sahiptir. Hayvanî nefsin iki kuvveti vardır: a) muharrike (*motrice*) b) müdrike (*comprehensive*). Bundan sonra ruhiyatın en mühim kısmına yani İnsanî nefse geliyoruz. İnsanî nefis iki âlem arasındadır: Aşağıda beden âlemi, yukarıda makul âlemi. Şu halde nefsin iki cephesi vardır: Bir cephesiyle bedene bakar ve onu idare eder; bu onun faaliyetidir (*activité*). Diğer cephesiyle makule bakar; ondan alır ve ona itaat eder. Bu da onun temaşasıdır (*contemplation*). Nefsin aşağı

235 İbn-i Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefis*'i bütün kurûn-ı vustâda Avicebron'un *Traite de l'âme*'ı ile karıştırılmış ve bu yüzden fevkalade ehemmiyetine rağmen bilhassa şarkta nazarı dikkati celbedememiştir.

cephesi faaliyete, yukarı cephesi temaşaya doğru çevrilmiştir.[236] Temaşa deyince, maddeden münezzeh küllî suretleri ihtiva eden nefsin kudreti anlaşılır. Suretler iki nevidir: 1) Maddeden ayrı. 2) Ona merbut. Birincisinde aklın sureti kavraması kolaydır, çünkü mahiyet itibariyle makuldür. İkincisinde aklın bu sureti maddesinden husûsî bir vetire (*procede*) ile ayırması lazımdır.

Aklın makul karşısındaki vaziyetine nazaran muhtelif nevileri vardır: Makule nazaran kuvve halinde veya fiil halinde olabilir. Aklın makul karşısında kuvve halinde olması demek, onu almaya elverişli olması demektir.

Bu istidatta üç muhtelif hal alabilir. Evvela sırf ve basit yani çıplak ve mutlak istidat vardır. Bir çocuğun öğrenme istidadı gibi, buna 'mutlak maddî kuvve' denir. İkincisi bilkuvve akıl fiile geçmek için kısmen hazırlanmış olabilir: Yazı yazmayı bilmediği halde kalem ve kâğıdın neye yaradığını bilen çocuk gibi. Buna 'mümkün veya kolay kuvve' denir. Nihayet bilkuvve akıl bütün vasıtalarla bezenmiş olabilir. Fakat onda henüz öğrenmek ihtiyacı yoktur. Bu, yazabildiği halde yazmayan kâtip gibidir. Buna da 'mükemmel veya tam kuvve' denir.

Evvelce görmüştük ki Farabî'de akıl meselesi fiziğin husûsî bir kısmıdır. Kozmoloji ile bilgi nazariyesi arasındaki sıkı rabıta İbn-i Sînâ'da daha bariz görülüyor. Âlemin menşeindeki tek ve zarûrî Allah'tan hareket ederek tecelliler silsilesi 'ukulü mütemeyyize' mertebelerini doğuruyor. İnsanî akıllar heyeti mecmuasıyla 'akli'l-faal'e tabidir. En aşağıda bilkuvve akıl veya 'el-aklü'l-heyulâni' gelir. Yalnız faal akıl, bilfiil akıldır. Onda makul suretlerin bütün numûne ve prensipleri mütemeyyiz (*sépare*) bir haldedir. O bize nur ve aşk (*illumination*) halinde gelir bu akılla bizim münasebetimiz güneşle görmenin münasebeti gibidir.

Şimdi zihnî tecritin (*abstraction*) mahiyetini izah edelim. İnsan aklı evvela tek bir mefhum (*intentis*) yaratır.[237] Onu diğerlerinden ayırmak için birçok mefhumları teşkil eder. Böylece akılda zat (*essence*) mefhumu ve araz (*accident*) mefhumları teşekkül eder. Aklın birçok mefhumları birleştirmek ve tek bir mefhumu çoğaltmak iktidarı vardır ve bu işi yalnız akıl yapabilir. Nefsin diğer melekeleri birliği birlik ve çokluğu çokluk olarak kavrarlar; fakat onları terkip ve tahlil edemezler. Böylece mefhum, tecrit ve terkip aklın eseridir. Akıl tarafından kavranmak demek, maddeden münezzeh bizzat makul suretlerin kavranması demektir.

Aklın kendi kendisini idrak için tecride ihtiyacı yoktur. Kendi taallukunu (*intellection*) bir hamlede kavrar. Diğer suretleri tanıdığı zaman ise mesele değişir; zira onlar daima bir beden veya cisim içerisindedirler.

Acaba onlar nasıl olup da hem eşyada hem zihinde bulunabilirler? Bu suale Aristo'nun verdiği cevabı İbn-i Sînâ pekâla biliyor: Zihnî anlayış fiilinde, akıl bizzat makul (*intelligible*) olur.

Alexandre d'Aphrodise ve Farabî tarafından müdafaa edilen ve ekseri Meşşaîlerde görülen bu fikri İbn-i Sînâ kabul etmiyor. Ona göre nefsin kendi kendisinden başka birşey olduğunu kabul etmek bir tenakuzdur. Diğer tabirle nefis, nefis olmaktan çıkmaksızın ikincisi olamaz.

Dahası var. Aynı zamanda eşyanın suretlerinin nefiste devam ettiğini kabul etmek icab eder. Nefis böylece, maddî akıl 'el-aklü'l-heyulâni' sayesinde suretlerin mahallidir. Fakat suretler nasıl olup da bu akılda kâin olabiliyorlar? Onlar orada ancak fiilen bulunabilirler. Yani nefis fiilen diğer bir şeyin suretidir. Orada hem kendisi hem kendisinden başka birşey olmak müşkilatından başka, bir de şu cihet var ki o fiil halinde artık kuvve halinde değildir. Halbuki suretleri almaya müsait bir kuvve olmak aklın tarifi iktizasıdır. Böylece akıl bazan şekilleri alıyor, bazan almıyor demek lazım gelir ki, bu müşkilattan kurtulmak için İbn-i Sînâ hiç değilse insani nefiste 'nefsi akil' ile 'makul'ü aynı addetmekten kati surette imtina ediyor. *Sujet intelligent* nefistir. Akıl nefsin taakkulünü icra ettiği melekedir.

236 Röhmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, II, 1927.

237 Zamanımızda Brentano ve Husserl'in *acte intentionnel* dedikleri en aslî unsuruna irca ve bütün *empirique* görüşlerden tecrit edilmiş olan şuur fiilî telakkisinin köklerini de burada buluyoruz.

Makul, idrak edilen eşyanın suretidir. Onlar taakkulün mevzuları (*objet*) olmak itibariyle nefiste kâindirler. İbn-i Sînâ bu üç ayrı kuvvenin münasebetlerini izah ettiği zaman Aristo'nun metafizik görüşünden ayrılarak *Saint Augustin*'in psikolojik tahlillerine çok yakın bir tarzda hareket ediyor. Filhakika makulün akılda varlığı meselesinde üç tarzı temyiz ediyor: 1) Fiilen: İnsan fanidir dediğim zaman, 2) Mutlak kuvve halinde: İnsanın fâni olduğunu bildiğim zaman, 3) Yakın kuvve halinde: Fikrimde olmıyan bir şeyi öğrendiğim zaman. Bu görüşün Aristo ruhiyat ve metafiziğinden ne derecede ayrıldığı kolaylıkla anlaşılır.[238]

Mümkün bir akıl, bir mevzuun suretini kendi mahiyetine sâdık kalarak, fakat aynı zamanda bu mevzu olarak nasıl alabilir? İbn-i Sînâ'nın bu meseleye verdiği cevabı anlamak için, bizzat onun tahlilini takip etmek lazımdır. Birinci halinde akıl, mütemeyyiz ve muntazam bir surette kendisinde makulleri teşkil eder. Bazan onları idrak eden nizam zarûrîdir, bazan değildir. Mesela her insan hayvandır dediğim zaman bu hüküm küllî makul mefhumlardan teşekkül eder. Binaenaleyh ancak benim nefsim gibi gayr-ı cismanî bir cevherde devam edebilir. Fakat eğer her insan kendi kendine hayvan diyebilir dersem, mefhumlarımın nizamı birincisinden farklıdır. Bununla beraber burada da onlar gayr-ı cismanî bir cevherde devam ederler. İkinci halde akıl, makul mevzuun tasarrufu altındadır. Fakat nefis muhtelif anlarda bu mevzudan bir diğerine çevrilmiştir. Nihayet üçüncü halde akıl, bize bildiğimiz birşey sorulduğu zaman meydana çıkan haldir. Bu üç hali İbn-i Sînâ şu temsil ile anlatıyor: 1) Birşeyi bir hazineden çıkarmak, 2) Hiçbir şey yapmaksızın hazinede bir şeye malik olmak, 3) Onu çıkarmaya hazırlanmak. Bu üçüncüsü İbn-i Sînâ felsefesinde en mühim rolü oynar. Bu alalade bir *potentialite* değildir. Fakat fiili bir yakin (*certitude*) halidir. Bu üçüncü hali cehil (*ignorance*) gibi değil fakat yüksek bir

238 Aristote, *De Anima*. Aristo ruhiyatında münfail ve faal akılları *nous*'da ayırdıktan sonra münfail akılda da bilfiil ve bilkuvve derecelerini gösteriyor. Fakat İbn-i Sînâ'daki bu ince tahlillere girmiyor. Bkz.: W. Ross, *Aristote*, Paris 1930, s. 205-215.



bilgi şekli gibi tefsir etmek lazımdır. Umumiyetle bizde iki nevi bilgi husûle geliyor: 1) Eşyanın bilgisi. 2) Ona malik olmanın yakini (*certitude*). Birincisi basit ilimdir (*scientia simplex*). İkincisi tefekkür ilmi (*scientia cogitabilis*). Nefis makulleri düşündüğü zaman, onlara müteallik hayalleri muhayyilede bulur. Eğer bunları bulamazsa hayvanda *estimative* ve insanda *cogitative* denilen bir melekeye başvurur. Bu meleke, yalnız gayr-ı cismanî mefhum *intentio*'ları havi olmakla kalmayıp, aynı zamanda onları mezc ve terkip eden faal bir melekedir. Bu *cogitative* İbn-i Sînâ'nın psikolojisinde esaslı bir rol oynar. Hulasa hayalleri saklayan bir muhayyile onlara hükmeden bir *cogitative* ve makulü almaya müsait bir akıl tefrik edilmektedir.

Nefsin bu suretle aldığı makul suretler nerede saklanır? Evvela mahsus (*sensible*) suretlerde muhayyilenin oynadığı role benzer bir rol oynayan bir nevi hazine, yani makul (*intelligible*) suretle mahfazasının mevcudiyeti tasavvur edilebilir. Fakat insanî nefiste bu mahfazanın yeri neresidir? Bu olsa olsa nefsin zatî, bedenî veya cismanî bir uzvu olabilir. Halbuki bu, ne beden ne de cismanî bir uzuv olamaz. Çünkü o takdirde suretlerin bir mahalde kâin (*localisé*) olmaları icab eder ve bu suretle de onlar makul olmaktan çıkarlar. O zaman denilecek ki makul suretler bizzat nefiste devam eden suretlerdir. Fakat bu da imkânsızdır. Zira nefiste devam etmek orada mevcut olmaktır. Ve orada mevcut olmak onun tarafından idrak edilmektir. Onları henüz idrak etmemiş bir nefiste makul suretlerin mahfazasının bulunması fikri sarih bir tenakuz teşkil eder.

Bu vaziyette iki sureti hal kalıyor: ya Platon'la beraber makullerin nefsimiz haricinde mütemeyyiz (*séparé*) cevher gibi devam ettikleri ve nefsimizin de bir ayna gibi harici şe'niyetleri bazan aksettirip bazan aksettirmediği kabul edilebilir. Yahut Plotin'le beraber, bütün suretlerin faal akılda kâin olduğu, yekdiğerini takiben nefsimiz ona müracaat ettikçe mütevali bir surette *successivement* zuhûr ettiği söylenebilir. Nefis kendi prensibinden ayrılınca zuhûr biter. O suretle ki makulleri muhafaza edecek yerde, onları yeniden öğrenmesi lazımdır. Şunu da ilave edelim ki makulü tanıyan nefis, onun hakkında tanımazdan evvelki halinin aynı vaziyette değildir. Öğrenmek boş bir kelime

değildir. O her şeyden evvel 'faal akıl'la[239] birleşmekten ibaret olan mükemmel itiyadı kazanmak demektir.

Bu nokta-yı nazardan aklın ameliyelerini şu suretle tasavvur ediyor: 1) Faal akılla birleşmek hususunda nâkıs bir istidat; bu bilkuvve akıldır. 2) Bu akılla ittihat: bu da bilfiil akıldır. 3) Faal akılla gittikçe daha fazla artan bir birleşme istidadı. Bütün bu ameliyeler bedene merbut olan nefs için varittir. Ölümden sonra o derhal faal akılla birleşecek ve artık cismanî hayallere müracaata ihtiyacı kalmayacaktır. O, bu ittihatta kendi prensibi ve gayesiyle hayr-ı âlâ Souverain Bien'nin menbaını bulacaktır. Bütün bunları veren itiyattır.

Bu son noktada insanlar arasında birçok dereceler ayrılmıştır. Bazıları tamamıyla imal edilmiş ilmi almaya müsaittir. Bazıları onu kazanmaya müsaittir. Halbuki ilim ancak kıyas yardımıyla kazanılır. Kıyasın kullanılması ise talilî (*deduction*) hadd-i evsatlerini (*moyen terme*) keşfetmek hususundaki az çok maharetimize tabidir. Bu kabiliyet, esasında faal akıl ile birleşmek istidadından ibarettir. Bazıları ona cehitsiz ve mümaresesiz maliktirler. Adeta bir ikinci tabiat gibi fıtrî bir tarzda tecelli eden bu kabiliyete *ingenium* derler. Zekâ bu talakkiye göre *intellectu*'ün, *habitau*'nun yüksek bir hassası, bir keyfiyetidir; ve bütün insanlar ona ulaşamazlar. Zekânın da fevkinde zekâ incelikleri (*subtilitas*) vardır. Artık burada rasyonelin fevkine yükseliyoruz ki İbn-i Sînâ'ya göre peygamberlik derecesi burada görülüyor.

*Metafizik* – İbn-i Sînâ'nın metafiziği ruhiyat ve fiziğine tamamıyla bağlıdır. Fakat usûlü, modern felsefedeki bilgi nazariyesi tarzını çok andırdığı için ruhiyattan metafiziğe doğru yükselmektedir. İlk büyük eseri olan *Şifa*'da olduğu gibi, *Necat* ve *İşarat*'da da metafizik meselelerine girmiş olduğu cihetle bu ba-

239 Faal akıl deyince İbn-i Sînâ, Farabî değil Nev-felâtunîlere çok yakın bir şey anlamaktadır. O bizzat kozmolojik ve ilâhî bir mebde olup makullerin kavranması vasıtasile insan o âlemle irtibat peyda eder.



liste de bütün kitaplarına temas edilecektir. Yalnız *Kanun*'da metafiziğe temas etmemiştir.[240]

Bunlardan başka *Resâilü fi'l-Hikme* ve *Nevrûziye* isimli eserlerinde de metafiziğe ait fikirlerini buluyoruz. İbn-i Sînâ'nın Latince tercüme edilen eserlerinden bazıları şarkta nazar-ı dikkati celbetmemiş veya unutulmuş olduğu gibi bilakis bazı eserleri de Latinceye tercüme edilmemiş olduğu için garpta fikirleri eksik olarak tanınmıştır.[241] Bu noktanın ehemmiyetini, bilhassa garp kurun-ı vustasının İbn-i Sînâ'ya ait tetkikleri münasebetiyle anlıyoruz:

İbn-i Sînâ'ya göre vücut üç kısımdır: 1) Yalnızca mümkün olan vücut: Bu sınıfa doğan ve kaybolan bütün eşya dahildir. 2) Bizatihi mümkün olup haricî bir illetle zarûrî olan veya ilk illet (*cause premiere*) müstesna olmak üzere, tevvellüt ve mahve tabi olmayan eşya ki nüfusu felekiye (*les âmes des corps celestes*) ve akıllar gibi. İbn-i Sînâ'ya göre bunlar, bizatihi (*par lui-meme*) mümkün şeylerdir. Fakat ilk illetle münasebetlerinden dolayı zarûrî olmak sıfatını kazanırlar. 3) Bizatihi zarûrî olan şey, yani ilk illet veya Allah'tır.

240 *Kanun*'un Arapçası 1593'de Roma'da tabedilmiştir. *Tencizü'l-Mathun* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserlerinin büyük bir kısmı şu isimle Latince olarak Venedik'te 1495 senesinde basılmıştır: *Avicenna peripatetici philosophi, ac medicorum primi, opera in lucem redacta...*

Bu cilt şu eserleri muhtevidir: 1) *Logika*, 2) *Sufficientia* (*Şifâ*'dan muktebestir). 3) *De Coelo et Mundo*, 4) *De Anima* 5) *De Animalibus*, 6) *De Intelliectis*, 7) *Alpharabis de Intelligentüs*, 8) *Philosophia prima.*

241 Gerek Aristo'nun Arapça tercümeleri, gerek İbn-i Sînâ ve diğer İslâm feylesoflarının Latince'ye tercümeleri hakkında en mükemmel menba şu eserdir: Gourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes employes par les docteurs scholastiques*, Paris 1843. Ayrıca E. Gilson'un *archives*'lerinde ve Beyrut Cizvit Koleji'nin neşriyatında buna ait mâlumat vardır. Yakın zamanlarda buna dair neşriyat içerisinde bazı fasıllar bu mevzua aittir. Başlıcalarını zikrediyorum:

H. Buter, *Die Arabes als Vermittler der Wissenschaften in deren Uebergang von Orient in der Occident*, 1895; Aynı müellif, *Die Mathematiker und Astronomien der Arabes und ihre Werke*, Leipzig 1900; P. Duhem, *Le systeme du monde*, 5 cilt, 1913-1917.

Bütün varlığın başlangıcı ve çıktığı yer bu 'zarûrî mevcut'tur. Âlem, eşya ve kesret ondan zuhûr (*procession*) etmiştir. Ondan ilk zuhûr eden misal (*idees*) âlemidir. Misal, kuvve ve taalluktan münezzeh, sırf akıldan ibaret mükemmel ve güzel suretlerdir; değişmez ve çoğalmazlar. Ondan sonra nefisler âlemi gelir. Madde ile müşterek zatlardan (*essence*) ibaret olup misal âlemine tevecc üh etmişlerdir; mümeyyiz vasıfları tasavvurdur (*representation*). Nihayet fiziki âlem gelir. Bu da cisimler ve kuvvetlerden ibaret olup esirî ve maddî olarak iki şekilde tezahür eder.

İbn-i Sînâ'ya göre kâinatın Allah'tan çıkması yani zuhûr şu suretledir: İptidada yalnız Allah vardır. O vahit, evvel, zarûrî varlık, ilk illet ve ilk hakikattır. Allah'tan ilk önce ikinci bir vücut, bir mahz-ı ruh zuhûr eder. Bu malûl-u evveldir (*premier cause*). Malûl-u evvelden âlemin yekpare nefs ve bedeni yani akıl ve bu akıldan da semavî âlemlerin nefisleri doğar. Böylece *Summer*'ler ve Âsurilerden Yunanîlere geçen yıldızlara ibadet (*astrolâtrie*) fikirleri birçok Yunan feylesoflarında olduğu gibi İbn-i Sînâ'da da görülmektedir. Ancak Rönesans'ta Copernic'le beraber tamamıyla silinen ve bütün ilk ve orta zaman felsefelerinde görülen bu hatalı fikirlerinden dolayı İbn-i Sînâ tenkit edilemez.

İbn-i Sînâ, esas itibariyle bağlı olduğu Aristo felsefesiyle *Néo-Platonisme*'den mülhem olduğu zuhûr fikrini şu yolda tevile çalışmaktadır: Birden ancak bir çıkar. Öyle olduğu halde nasıl olup da birden çok olan eşya çıkmıştır? İşte ilk malûl fikri bu meseleyi halleder. Birden bir çıkınca, bir olan Allah'tan da aynı suretle bir olan ilk malûl doğabilir. Böylece iki varlık yani kesret bir kere kurulduktan sonra artık diğer eşyanın zuhûrunu izah etmek kolaylaşır.

İlk malûl kendi kendisini ve zarûrî mevcudu biliyordu: buradan ikilik (*dualité*) doğdu. Aynı zamanda ilk malûl bizatihi mümkün, fakat ilk vücut için zaruridir. Kendi kendisini bilmesi dolayısıyla, kendine ait olan bu iki tavrı (*mode*) da biliyor demektir. Böylece üçlük (*trinité*) meydana çıkıyor. Alemin teşekkülü de aynı üçlük prensibi ile izah edilmektedir: 1) Akl-ı evvelin vücudu evveli tanıma fiili, kendinden aşağıdaki aklı tevlit eder. 2) Vücud-ı evvele nazaran onun kendi kendisini zarûrî olarak tanıma en son kürenin nefsini teşkil eder. 3) Kendi kendisini mümkün olarak tanıma fiili de semavî kürelerin nefsini vücuda getirir. Bu suretle teslis fikri felsefî bir sistem içerisinde İslâmî Türk tefekkürüne girmiştir. Bu fikirlerle Saint Augustin'in *De Trisnitate* adlı eseri arasında çok büyük bir yakınlık fark edilmektedir. Nitekim bundan dolayı olacak ki İbn-i Sînâ'nın Latince tercümeleri *Augustimisme* üzerinde büyük bir tesir yapmıştır.



İbn-i Sînâ'nın kesreti izah etmek için ilk malûl fikrini müdahale ettirmesi çok mâhirânedir. Fakat ilk malûle ait bilginin eşyaya nasıl vücut verdiğini izah etmesi kifayetsizdir. Gazalî bu noktada feylesofu tenkit etmişti.[242] Halbuki hakikatte, bilgi tarıkiyle vücudun izahına girmek İbn-i Sînâ'yı bir nevi idealizme sevketmektedir. O, idrakin kuvvetler vasıtasıyla vukua geldiğini kabul etmesi itibariyle *représentationiste* ve "eşyaya ait olan ilmimiz, eşyanın nefsimizdeki eserlerinden ibarettir"[243] demesi itibariyle de tamamıyla *idéaliste*'dir. İlk malûlün bilgisi vasıtasıyla varlığa intikâl etmesi kendi prensiplerine tamamıyla mutabıktır. Fakat Gazalî, İslâm itikadı noktasından hareket ettiği için, onun bilgi nazariyesiyle kozmolojiyi birleştirmesini bir türlü izah edememiştir.

İbn-i Sînâ her hususta olduğu gibi metafiziğinde de Aristo'dan ayrılmaktadır. Ona göre Allah yahut ilk varlık, aynı zamanda hem akıl, hem makul, hem âkildir. Böylece yeni Eflatunculuğa bağlandığı görülüyor. Fakat illiyet (*causalité*) nazariyesinde tekrar Aristo'yu takip etmektedir.[244] Onun metafiziğinde en orijinal cihetlerden birisi külliler (*universaux*) nazariyesidir. Bütün skolastik feylesofları işgal eden bu meselede İbn-i Sînâ'nın kendine mahsus hal suretleri ve cevapları vardır. O, aynı meseleye mantıkta, ruhiyatta ve metafizikte temas etmiştir. Ona göre külli üç kısımdır: 1) Allah'ın ilminde ki bu aklîdir. 2) Tabiatta ki bu da tabiî veya fizikidir. 3) İnsanın zihninde ki

242 Carra de Vaux, *Avicenne Metaphysique*, s. 247-248.

243 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanları: 4", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1930).

244 Aristo'nun *Physique* ve *Metaphysique*'inde görülen dört illet nazariyesini ayniyle İbn-i Sînâ'nın *Necat*'ında görüyoruz.

bu da mantıkidir. Böylece o –kendine göre– *conceptualiste*'lerle *realiste*'ler arasındaki davayı halletmektedir. Böylece mantıkî nizamda külli ancak zihindedir. O, bilfiil veya bilkuvve, aklın her ferde verdiği şekildir. Fakat kevnî nizamda, küllî bilinen ilk varlıktadır.

Külliyet itibariyle İbn-i Sînâ iki nevi mevcudiyeti ayırır: a) Zihinde mevcudiyet. b) Şe'niyette mevcudiyet. Nitekim kuvve (*puissance*) nokta-i nazarından da iki nevi mevcudiyet ayırmaktadır: a) Bilkuvve mevcudiyet. b) Bilfiil mevcudiyet. Bütün bu tefrikler şundan ileri geliyor ki onda varlık mefhumu mutlak değildir. Varlığın muhtelif nevi ve dereceleri vardır.

İbn-i Sînâ eşyanın mahiyet (*quiddite*) ve vücudunu (*etre*) ayırıyor. Mahiyet, mefhum ve tarifi ile eşyanın olduğu haldir. Vücut ise, bu şeyin şahsî ve haricî tahakkukudur. Ona göre eşyanın mahiyetinin ayrı illeti, vücudunun (varlığının) ayrı illeti vardır. Burada da onun Aristo'dan ayrıldığı görülüyor.

İbn-i Sînâ'nın metafiziği, Aristo'nun 'ilk muharrik' telakkisi ile İslâmiyetin yaratılış fikrini telif edebilmek için mistik bir mecraya girmeye mecbur olmuştur. Bununla beraber telifi çok cesurâne ve ekseri skolastiklerde görüldüğünden daha muvaffakiyetlidir. Çünkü ona göre eşyanın meratibinde derece derece yükselerek ilk varlığa ulaştığımız zaman artık akıl aleminden bir nevi işrak (*illumination*) âlemine giriyoruz. Hatta bizzat akıl da ondan zuhûr etmiş olup, ona ulaşmak için bir vasıtadan fazla bir şey değildir.

Böylece bahsî (*discursive*) bilginin üstünde hadsî (*intuitive*) bilgi sahasına girmiş oluyoruz ki İbn-i Sînâ'yı Meşşaîlerle İşrakîleri, feylesoflarla kelamcıları, hatta onlarla sufîleri birleştirmeye sevkeden nokta da budur.[245]

*Tesiri* – İbn-i Sînâ, İslâm felsefesinde Meşşaîlikle İşrakîliğin; aklî ile la-aklîliğin terkibini yapması itibariyle en ihatalı bir sistem vücuda getirmiştir denebilir. Bundan dolayı onun bütün Türk tefekkürü üzerindeki derin tesirlerini çok yakın zamanlara kadar takip etmek mümkündür. Osmanlı medreselerinde okunan

245 Djemil Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne*, Paris 1926.



*Hidaye* şerhleri –doğrudan doğruya– onun *İşarat*'ından mülhem idi.

İbn-i Sînâ'nın *Kanun*'unda tıp ve tabiat ilimleri hakkındaki vâsi tetkikleri modern tababet teessüs edinceye kadar bütün fikrî hayatımızda hâkim olmuştur.[246] Farabî'den daha sarih ve mükemmel olan Aristo tasnifine ait ansiklopedik mâlumatı da yine yakın zamanlara kadar okunmakta idi. Ancak İslâm akidesi nokta-ı nazarından hareket eden ve feylesofların Allah telakkisinde daima *Kur'an*'ın Allah'ından başka birşey gören Gazalî, şarkta İbn-i Sînâ'nın nüfuzunu ehemmiyetli derecede sarsmıştı. Bundan dolayı onun tesiri beklenildiğinden çok daha az olmuştur.

Fakat buna mukabil garpta İbn-i Sînâ çok büyük bir alâka ile karşılanmıştır. Bazı İslâm medreselerinde kitaplarının okunmaktan men edildiği devirlerde İbn-i Sînâ tamamıyla Latince'ye tercüme edilmiş, müteaddit defalar şerh ve tenkit olunmuştur.[247] İbn-i Sînâ'nın mütercimlerinden Dominicus Gundissalinus yalnız onun tesiri altında kalmakla iktifa etmemiş, fakat *De Anima* adlı eserini doğrudan doğruya İbn-i Sînâ'yı taklit, hatta iktibas suretiyle vücuda getirmiştir. Bu suretle İbn-i Sînâ felsefesi Hıristiyan *Néo-Platonisme*'le imtizaca ve bilhassa *Augustinisme* üzerine tesir icra etmeye başlıyordu.[248] Saint Augustin IV. asırda yaşamış ilk büyük Hıristiyan feylesofudur. Onun *Néo-Platonisme*'den mülhem olan fikirleri çok kuvvetli olmayan bir cereyan halinde XI. asra kadar devam etmişti. İbn-i Sînâ'nın garp aleminde tanınması bu eski cereyanı canlandırmış, hatta ona bir nevi aşı vazifesini görerek yeniden mücadele sahasına sevketmişti. Nitekim bir asır sonra Saint Thomas'nın şiddetle hücum ve tenkit ettiği bu cereyan muasır felsefede de devam eden çok esaslı bir fikrî ananenin temeli olmuştur. İbn-i Sînâ vasıtasıyla canlanmış ve yenileşmiş olan *Augustinisme*'e karşı hücumlarını St. Thomas, İbn-i Rüşd'ten kuvvet alarak yapıyordu. Bu mücadelede hangi tarafın haklı olduğunu tayin etmek tarihçiye

246 "İlimler" faslına müracaat ediniz.

247 L. Gauthier, "Scholastique musulmane et scholastique chrétienne", *Revue d'histoire de philosophie*, II. (1928), s. 4.

248 İbn-i Sînâ'nın Latince tercüme ve şerhleri hakkında evvelce izahat verdiğimiz gibi kitabın sonundaki notlara da müracaat.

değil feylesofa ait bir meseledir. Çünkü onları meşgul eden *rationnel* ve *irrationnel* arasındaki tezat meselesi bugün de aynı ehemmiyetini ve tazeliğini muhafaza etmektedir. Nitekim İbn-i Sînâ ile canlanan *Augustinisme* modern felsefede Pascal ve Schopenhauer ve yakın zamanlarda Max Scheler ve bilhassa Heidegger'de çok geniş bir *irrationalisme* felsefesi haline gelmiştir. Bundan dolayı biz İbn-i Sînâ'yı cihanşümul bir felsefe ananesine karışmış ve onu inhitata başladığı bir devrede uyandırmış olan dikkate şayan bir mütefekkir olarak gösterebiliriz.

Bu tesiri anlamak için Saint Augustin'le İbn-i Sînâ arasında kısa bir mukayese yapmak lazımdır: Hıristiyan feylesofunun *De Trintiate* adlı eseri İbn-i Sînâ'nın 'derunî hasseler' gösteriyor ki aklî bentasiye (*depressus phantasii*) halinde olan insan gibi bir mevcudun bütün zihni melekeleri, tasavvurları Allah'ı yani varlığı olduğu gibi كماهى حقيها [kemâ-hiye hakkahâ] tanımaya müsait değildir.

Her iki feylesofa göre aklın her bilgisi ilâhî nur Lumiere'in bir tesirini mutazammındır. Bu tesir her iki feylesofa göre aynı tarzda cari değildir. İbn-i Sînâ diyor ki her bilgi bir ilâhî hadsdır (*illumination*).

Saint Augustin diyor ki akıl, nefsin basırasıdır. O, bir şekl-i mahzı idrak ettiği zaman bir nevi vahdette kesret *Multitudo in unitate* hasıl olur. Bununla beraber iki feylesof arasında bazı mühim ayrılıklar da vardır. Saint Augustin'de nur akidesi hükümlerin hakikatı üzerine müstenit olup mefhumların *intentio* muhtevası üzerine müstenit değildir. İbn-i Sînâ bilakis garp kurun-ı vustasına öyle bir nur akidesi getiriyordu ki, onlar insanî akla dışardan tahmil edilmiş makul şekiller, yani mefhumlardı.[249] Müşterek *Neo-Platonisme* köklerinden dolayı İbn-i Sînâ'nın 'mefhum-nur' akidesi Saint Augustin'in 'hakikat-nur'u ile telif edilmeye teşebbüs edildi. Onların birleşmesinden 'Allah aklı fail' akidesi doğdu. İbn-i Sînâ'nın garp kurun-ı vustasındaki bu mutlak tesiri Saint Thomas zamanına kadar devam etti.[250]

249 E. Gilson, *Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris 1930, s. 92-102.

250 İbn-i Sînâ'yı tercüme eden Gundissalinus aynı zamanda onun kitaplarından intihal de yapmak suretile uzun müddet garpta tesir etmişti. İkinci derecede Guillaume d'Auvergne üçüncü derecede Albert le Grand vasıtasıyla İbn-i Sînâ tesirleri devam etti. Guillaume d'Auvergne İbn-i Sînâ'nın kozmolojisini ve mütemeyyiz akıl telâkkisini reddetmekle beraber, nefsin mahiyeti ve bilginin teşekkülü hakkındaki fikirlerine tamamıyla bağlanmaktadır. Garpta kuvvetli bir cereyan halini alarak *Augustinisme* içerisinde devam eden Neo-Platonist fikirlerde İbn-i Sînâ'nın yanı başında İbn-i Cebirul'un ينبوع الحيات [*Yenbû'u'l-Hayât*] *Fons vitae*'nin tesirini de zikretmek lazımdır. Diğer cihetten İbn-i Sînâ'nın nüfuzu bazan de hatalı olarak mütalaa edilmiştir. Mesela bütün garp kurun-ı vustasında ona ait addedilen *De Intelligii*'nin hakikatte Scot Eurigène'e ait olduğu E. Gilson tarafından meydana çıkarılmıştır.



*Tenkit* – İbn-i Sînâ'yı ilk defa tenkit eden Gazalî'dir. تهافت الفلاسفة [*Tehâfütü'l-Felâsife*]'sinde aynı zamanda hem Farabî hem İbn-i Sînâ'ya hücum etmektedir. Ona göre feylesoflar mantıktaki kaidelerine metafiziklerinde sâdık kalamamışlardır. Gazalî'nin tenkitleri bilhassa üç noktada toplanır.[251]

1) Feylesoflar ahirette cesetlerin tekrar dirileceğini inkâr eder; o bu kanaati İslâmiyete muhalif addeder. 2) Allah yalnız küllileri bilir, cüzileri bilmez derler. Bunun da Allah'ın ezelî ilmi *Omniscience* ile telif edilemeyeceğine kanidir. 3) Feylesoflar maddenin ezelî olduğuna kanidirler. Halbuki İslâmî akideye göre onu yoktan var olmuş (*ex nihilo*) diye kabul etmek lazımdı.

Gazalî evvela İbn-i Sînâ felsefesine tamamıyla bağlı olduğu halde sonradan onun aleyhtarı olmuştu. Fakat onu reddedebilmek için işe felsefesini hülasa ile başlamış ve ne gariptir ki bu tenkitler İbn-i Sînâ'yı büsbütün kuvvetlendirmeye yaramıştır. Gazalî tamamıyla İbn-i Sînâ'nın ıstılah ve tabirlerini kullandığı gibi, nefsin melekelerine ait tasniflerinde de ona sâdık kalmıştır.[252] Gazalî'nin İbn-i Sînâ'dan ayrıldığı en mühim nokta

251 İzmirli İsmail Hakkı, "Ebu Hamit Mehemmet Gazalî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 17 (1930), s. 9-24; *Ceride-i İlmiye*, V/56, s. 1784-1788.

252 E. Gilson, *a.g.e.*, s. 74-92. (Premiere conjonction de la pensée arabe et de la tradition chrétienne: Algazel et Gundissalinus.) Gazalî'nin ortaya koyduğu bu akıl ve iman ihtilaı meselesi garp felsefesinde İskoçya mektebinde görülüyor. Feylesoflar umumiyetle akılla imanı, ilimle dini telife çalışmışlardır. İbn-i Rüşd'ün Farabî bahsinde zikrettiğimiz muhtelif risalelerinden başka İmam Tusî'nin *Zahîre*'sini bu

akılla imanın tefriki ve peygamberlik meselesidir. İbn-i Sînâ'ya göre peygamberlik nefsin faal akılla ittihadı olduğu halde, ona göre nefsin Allah'la vecd halindeki mistik bir ittihadıdır. Fakat bu hücum, Neo-Platonist olan İbn-i Sînâ'nın yanlış anlaşılmasından ve kendisine sırf bir Meşşaî gözüyle bakılmasından ileri gelmiştir.

İkinci tenkit İbn-i Rüşd'ündür. İbn-i Rüşd (Averroes) Gazalî'nin -yukarıda gördüğümüz- eserine karşı yazdığı تهافت التهافت [*Tehâfütü't-Tehâfüt*]'ünde,[253] İbn-i Sînâ'nın mevcudat tasnifini tenkit için yazdığı İbranice risalede, İbn-i Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifa*'sı hakkındaki tenkidinde bu hususdaki fikirlerini izah etmiştir.

İbn-i Rüşd, evvela İbn-i Sînâ'nın mümkün ve zarûrî tasnifine hücum ediyor. Ona göre haricî bir illetle zarûrî olan birşey, bizatihi mümkün olamaz. Yeter ki bu illet artık tesir etmekten vazgeçsin ki bu da imkânsızdır. Çünkü 'illet-i ulâ' bizatihi zarûrî olduğu için, icrayı tesir etmekten asla fariğ olamaz; diğer cihetten İbn-i Rüşd'e göre İbn-i Sînâ'nın mevcudiyet ve vahdet hakkındaki fikirleri de hatalıdır: İbn-i Sînâ bir adetten ibaret olan vahitle mutlak vahidi birbirine karıştırmıştır. Birincisi bir araz (*attribut*) olduğu halde, ikincisi eşyanın zatına taalluk eder ve ondan tecrit edilemez.[254] Nihayet İbn-i Rüşd, metafiziğin en esaslı meselesinde yani mevcudatın menşei hakkında İbn-i Sînâ'yı tenkit etmektedir. Bu hususta birbirinin tamamıyla zıddı iki kanaat görüyoruz. Biri eşyayı yaratışla, diğeri zuhûr ile izah eder. Bazı mütefekkirler bu iki zıt kanaati telife çalışmışlardır ki İbn-i Sînâ da bunlardandır. Ona göre fail (*agent*) sureti yaratır ve onu ezelî olan bir maddeye verir. Böylece fail yani Allah, suretler vericidir. Aristo'nun kanaatine göre ise fail hiçbir sureti yaratmaz; Çünkü yaratmış olsaydı Adem'den bir

münasebetle zi' edebiliriz. Gazalî ile feylesoflar arasındaki ihtilâf için bkz.: İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, s. 82-96.

253 Bu eserin Arapça, İbranîce, Latince muhtelif tabları vardır. Latince tabı hatalı ve eksiktir. Bkz.: Ernest Renan, *Averroes et averroïsme*, s. 49, 60.

254 S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, Paris 1927, s. 352-367.



şeyin çıkması lazım gelirdi. Aristo'ya tamamıyla sâdık olan İbn-i Rüşd'e göre de suretlerin yaradılmış olduğunu ve bir suretler vericisi bulunduğunu kabul etmek yanlış bir telakkidir.[255] İbn-i Rüşd, İbn-i Sînâ'yı bilhassa kelamcılara tavizat yapmak, felsefeyi kelamla telife çalışmakla itham etmektedir.

Yahudi feylesofu İbn-i Memun (Maimonide) 'yoldan çıkmışların delili' *Le Moreh Neboukhim* ismindeki meşhur eserinde İbn-i Sînâ'yı zikrederek Aristo ile mukayese etmektedir.[256] Burada İbn-i Sînâ'yı tenkit etmekle beraber birçok noktalarda Aristo'ya tercih etmektedir.

İbn-i Sînâ'ya karşı yapılan hücumların sonuncusu ve en mühimi Saint Thomas d'Aquin'e aittir. Ona göre İbn-i Sînâ felsefesinin kuvvetini teşkil eden şey aynı zamanda onun zaafıdır. İbn-i Sînâ'ya nazaran, küllî hakkındaki bilgi, mümkün akıl tarafından cüzinin nazar-ı itibara alınmasını tazammun eder. Yani nefsimiz makule ne kadar yaklaşırsa, mahsusa o kadar dalmış olur. Bu telakki metafizik görüşün tamamıyla aksidir. Saint Thomas ise bunun tamamıyla zıddını iddia eder ve mütemeyyiz aklın tesiri altına girebilmek için, nefsin mahsusattan yüzünü çevirmesi lazım geldiği kanaatindedir.

Bunun sebebi şudur ki İbn-i Sînâ felsefesi neticelerinde sâdık olmayan (*inconséquent*) bir Eflatunculuktur. Fizik, bilgi nazariyesi ve ahlakı aynı esas üzerine kurmak isteyen bu fikri Saint

255 E. Renan, *a.g.e.*, s. 49-75. Bu fikirler *Tehafetü't-Tehafüt*'den nakledilmektedir. İbn-i Rüşd felsefesi müncesim bir naturalisme olarak görünüyor. Ona göre yalnız faal müdrike lâyemuttur. Halbuki faal müdrike insaniyetin müşterek aklından başka birşey değildir. O halde yalnız insaniyet lâyemuttur. İbn-i Rüşd'e göre safil melekelerin öbür alemde mevcudiyetleri yoktur. Böylece o, bir insaniyetçi realisme'e ulaşmaktadır.

256 İbn-i Memun'un eseri evvela Arapça olarak yazılmış ve 1190 senesinde دلالت الحائرين [*Delâletü'l-Hâ'irîn*] ismiyle neşredilmişti. 1204'de Samuel ibn Tibbon tarafından yukarıdaki isimle İbranîce'ye tercüme edilmiştir. Bu eser İslâm ve garp kurun-ı vustasında çok büyük bir mevkii haizdir. Fransızca'ya *Le Guide des egares* ismiyle tercüme ve müteaddit defalar tabedilmiştir. Fransızca son tabı 1930'dadır. Arapça'dan mütercimi Ed. Rieder. (S. Munk, *Melanges de philosophie juive et Arabe*, Paris 1927)

Thomas şiddetle tenkit etmektedir. Ona göre her ikisi de hatalı olan iki zıt telakki vardır ki Aristo felsefesi bunların tam ortasını (*juste milieu*) bulmaya muvaffak olmuştur. Bunlardan biri fikirleri maddenin içinde mündemiç kabul eden *Anaxagorisme;* diğeri bütün suretler, fikirler ve kıymetler, tamamıyla dışardan geldiğini kabul eden *Platonisme'*dir. Bununla beraber İbn-i Sînâ burada Eflatun'a da sâdık değildir. Çünkü Eflatun'a göre öğrenmek hatırlamaktır; nefse herşey dışardan gelir, fakat bu geliş yalnız bir defada vukubulur.[257]

Halbuki İbn-i Sînâ'ya göre, nefsin her zaman mütemeyyiz akıllara teveccüh etmiş olması ve bir *illumination* ile onunla daima irtibata girmesi lazım gelir ki işte Saint Thomas onu bu kanaatinden dolayı neticelerinde sâdık olmıyan bir Eflatunculuk addetmektedir.

İbn-i Sînâ'ya karşı İbn-i Rüşd'ün itirazları -umumiyetle- Neo-Platonist felsefeye karşı Aristoculuğun itirazlarındandır. Yalnız bunların arasından bir adet olan vahidi mutlak vahitle karıştırmasına ait itirazı doğrudur. Burada biz İbn-i Sînâ'nın Aristo ile Plotin'i telif etmek arzusundan dolayı esaslı bir hataya düştüğünü görüyoruz. Mamafih bütün bunlara rağmen İbn-i Sînâ felsefesi, İslâmî telakki dahilinde genişletilmiş insicamlı bir *Neo-Platonisme* dayanmaktadır. 'aklî'yi aşarak 'la-aklî'ye ulaşması, hakikatine mantık fevkinde bilavasıta ve la-aklî bir hads ile varmaya çalışması itibariyle onu muasır la-aklî felsefenin membaları arasında saymak ve *Augustinisme* vasıtasıyla Yunan-Avrupa ananesine bağlamak mümkündür.[258]

257 E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critique Saint Augutin*, Paris 1926, s. 35, 102: 1. La critique thomiste d'Avicenne.

258 İbn-i Sînâ'nın lâ-aklî felsefesi, onu zarûrî olarak *mysticisme'*e götürmekte idi. Neo-Platonist tesirlerle vücuda gelmiş olduğu tahmin edilen muhtelif *Symbolique* eserleri vardır. Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ına esas olan bir hikâyesile; bilâhara Berberî feylesofu İbn-i Tufeyl tarafından tekrar yazılan *Hay İbn-i Yakzan*'ı nihayet harflerle felsefhî fikirleri ifade için yazılmış *mystique* bir kitap olan رسائل فی الحکمة [*Resâil fi'l-Hikme*]'yi bu münasebetle zikredebiliriz. İbn-i Sînâ *Hay Ibn-i Yakzan* ismindeki felsefi romanında kahramanını fikir aleminin semasında kat kat yükseltmektedir. Bu kitap tamamıyla Dante'nin *Divina Commedia*'sındaki tarzı takip eder. İtalyan şairinin ondan mülhem olması çok muhtemeldir. Buna mukabil Dante İbn-i Rüşd'le beraber İbn-i Sînâ'yı cehenneme koymuştur ki, bu da onun İbn-i Sînâ tercümelerini tanıdığını gösterir.



İbn-i Sînâ tabiat müşahedesiyle akıl arasında ahenk görmesi itibariyle Avrupa *Rationaliste* felsefesine zemin hazırlamış; ve Descartes'ın *Cogito'*sundan farklı olarak vücut ve tasavvurun aynı (*identique*) olduğu fikrinden hareket ederek böylece onun uğradığı müşkilattan kurtulmuş ve adeta Spinoza ve Hegel'in bilahare ulaşacakları neticelere evvelden varmıştır.[259]

## Birinci Cildin Sonu

259 Bu iddia bir nevi tekvinî delil üzerine müstenittir, Garp'ta Saint Anselme'in *preuve ontologique*'ini çok andırmaktadır. Nitekim Hegel ve Spinoza da bu delile istinat ediyorlardı.

# III

# Selçukîler Devri (1026-1300)

Selçukîler devrinden itibaren felsefî tefekkür yavaş yavaş zayıflamaya başlamıştır. Bir taraftan Arap halifeleri felsefeye karşı müsamahasız davrandıkları gibi, diğer taraftan bütün Türk memleketlerinde medrese kuvvetlendikçe taassup artmış olduğu için fikir hayatı yalnız kelam (*théologie*) ile siyasi felsefeye ve riyazîyat, felekiyyât gibi müsbet ilimlere münhasır kalmıştır. Fakat İbn-i Sînâ'da tamamıyla *irrationalisme* istikametinde inkişaf eden tefekkürü, bunlardan hiçbiri tatmin edemediği içindir ki skolastik felsefenin yerine tasavvuf kaim olmak istidadını göstermiştir.

*Kelam* – Türk kelamcıları Abbasîler zamanında da büyük bir yekûna çıkar. Fakat biz burada yalnız felsefenin zayıflamaya başlamasından sonra doğan ve Osmanlı medresesine zemin olan kelamcıları göreceğiz. Şüphe yok ki bunlardan birincisi ve en mühimi İmam Gazalî'dir. H. 450 tarihinde Tus'ta doğarak Nişabur'da tahsil eden bu zat hukuk ve kelam ile meşgul olduktan sonra Selçukîlerin veziri Nizamülmülk'ün himayesi altında inkişaf etti. Onun yardımıyla Bağdat'ta Nizamiye medresesinde mühim bir kürsü işgal etti. Böylece Horasan ve Irak'ta uzun müddet tedrisat yaptı. Fakat birdenbire hayatında büyük bir değişme (*conversion*) oldu. Şöhretini, kürsüsünü terkederek inzivaya çekildi. المنقذ من الضلال [*El-Munkizu mine'd-Dalâl*][260] ismin-

260 *El-Munkiz*'in Türkçe tercümesi Matbaa-i Amire'de basılmıştır. (Zihni ve Sait Efendiler tarafından tercüme) Barbier de Meynard ve Schmolders tarafından iki kere Fransızca'ya tercüme edilmiş (1842) ve Bombay ile Kahire'de Arapça'sı basılmıştır. Bu kitabı bazı noktalarından Descartes'ın *Discours de la methode*'una benzetmek mümkündür.

deki eserinde gösterdiği gibi dinî hakikatla bu devirde karşı karşıya geldi. Andre Gide'in bahsettiği ve Descartes, Nietzsche, Pascal gibi birçok büyük adamların hayatlarında rastladığımız çok esaslı bir 'ümmileşme' (*desinstruction*) safhasından geçti. Bütün bildiklerini unutmaya, hepsinden şüphe ederek ilmini daha kuvvetli esaslar üzerine yeniden tesis etmeye çalıştı. Ve bunu şuurlu, çok iyi duyulmuş bir usûlî şüphe üzerine kurdu. Aklın mutlak hakikata ulaşmak hususundaki aczini muazzam bir eserde *İhya-u Ulumi'd-Din*'de gösterdi[261]; akılla imanın hudutlarını ayırarak dinî hakikate ulaşmak vazifesini imana vermek istedi. Nitekim bu düşünceler sevkiyle, akıldan hareket ettiklerine kani olduğu feylesoflara şiddetle hücum etti. Bu şüphe usûlünü kendinden evvel ابن هيثم [İbn Heysem] de kullanmıştı; fakat Gazalî'nin tefekküründe o, çok merkezî ve büyük bir rol oynar. Böyle olmakla beraber bu usûl, bütün kelamcılarda olduğu gibi Gazalî'de de hiçbir felsefî ve ilmî netice doğurmuş değildir. *İhya* hakikaten isminin de, delalet ettiği üzere İslâmî ve dinî bilgilerin en esaslı ansiklopedisidir. Tefekkür burada nazarını şe'niyet ve eşyadan tamamıyla ilham ve vahy sahasına çevirmiştir. Bundan dolayıdır ki İbn-i Sînâ'da mevcut olan felsefî hadsi görmedi. İhya'nın farisi bir hulasası olan كيمياء السعادة [*Kimyâü's-Saâdet*] onun kolaylıkla taammüm etmesine yaradı, Türkiye'de tercüme edilerek halk arasındaki büyük bir rağbet kazandı.[262]

Gazalî *Makâsıdu'l-felâsife* adlı eserinde evvela zamanındaki felsefî ceryanların hulasa ve tahlilini yaptıktan sonra, evvelce gördüğümüz gibi, *Tehâfüt*'le onlara hücuma başlamıştır. Bütün hayatı ve kitaplarına umumî bir nazardan ibaret olan Elmunkız'ı, tenkidi bir ahlak kitabı olan يها الولد [*Eyyühe'l-Veled*]'i[263], *Kitâbu'n-Nazar*'ı ve daha birçok risalelerinde Ga-

261 Al-Gazalis, *Islamische Ethik*, 1916.

262 *İhyâu Ulûmi'd-din* (4 cilt olmak üzere 1306'da Mısır'da tabolunmuştur.) Haşiyesinde Abdülkadir b. Ayderusi'nin *Tarîfü'l-İhyâ* adlı eseriyle Şehabeddin Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'i vardır. İzmirli İsmail Hakkı Bey'in *Ceride-i Ilmiyye*'lerde Gazalî hakkındaki makalelerine müracaat.

263 Müverrih Hammer bu eseri *O! Kind* (Viyana 1838) ismiyle Almancaya tercüme ve neşretmiştir. Bunlardan başka Arabis, *Logika et philosophia Algazelis* ismiyle birçok eserleri Latince'ye tercüme edilmiş ve koleksiyon halinde neşrolunmuştu.



zalî'nin en büyük felsefî kıymeti yeni bir şey tesis etmekten ziyade yıkmasında, tenkit etmesindedir. O, Munk'un gösterdiği gibi, her şeyden evvel *sceptique* bir dehaya maliktir.[264] Filhakika bütün bu kitaplarında feylesofların tenakuzlarını göstermeye çalışmış fakat buna mukabil felsefî ve ilmî yeni bir sistem meydana getirememiştir. Gazalî eserlerinde feylesoflara yirmi noktadan hücum etmektedir. Fakat bu hücumları üç sınıfta toplamak mümkündür. 1) Bunlardan bir kısmı feylesofların mantıkî prensipleriyle metafizik neticeleri arasında mevcut olduğunu iddia ettiği tenakuzlara aittir: Allah'ın küllileri bilmesi meselesi gibi. 2) Bir kısmı akılla ispatı mümkün olmayan fakat imanla kabulü zarûrî olan esaslara aittir: Nefsin infisah etmediği meselesi gibi. 3) Nihayet bir kısmı da onun doğrudan doğruya hücum ve reddettiği fikirlerdir. Bu tenkitleri bazan imana, bazan da akla dayanarak yapmaktadır. Mesela: Mucize, Haşr, Allah meselelerini müdafaa ederken –ister istemez– yalnız imana dayanmakta; fakat (Nüfûs-u Felekiyye) fikrine hücum ederken daha ziyade akla ve ilme dayanmaktadır. Hulasa Gazalî, Türk tefekkürü tarihinde bilhassa tenkitleri, hücumları ve menfi zekâsıyla mühim bir rol oynamıştır. Yoksa onun tavsiye ettiği gibi kendimizde biri ilme, diğeri dine ait iki şahsiyet ayırmaya, laboratuvarda başka camide başka türlü insan olmaya imkân yoktur. Fikrinin muhasebesini yapmış olan insan ya laboratuvarı camiye, yahut camii laboratuvara irca etmeye mecburdur.[265]

Gazalî'den sonra bu devrin en büyük kelamcısı İmam-ı Neselî'dir. Türk medreselerinde *Akâid*'i ile meşhur olan bu büyük kelamcı diğerinden farklı olarak tekrar mantık ile imanı telife çalışmış ve skolastik usûllerine sâdık bir kelam vücuda getirmiştir. 1367'de Harzem'de Nesefî'nin eserini meşhur *Makâsit*

264 Munk, *Melanges*, s. 367-369: Gazalî'nin eserleri.

265 Merhum İzzet Bey, Halil Nimet Bey'le yaptığı münakaşalarında parçalı şahsiyet telakkisine hücûm ederken İmam Gazalî'nin imanıyla kömürcünün imanını mukayese etmişti (*Hayat* mecmuaları). Carra de Vaux gerek *İslâm Mütefekkirleri*'nde gerekse *Gazalî* ismindeki müstakil eserinde onun medhini yapmaktadır. Dr. Sachau ise El-Birunî için yazdığı bir mukaddimede Gazalî'yi, İslâmiyet'te tefekkür hürriyetini durdurmuş olmakla itham ediyor.

müellifi Sadeddin Taftazanî şerhederek Timurlenk tarafından Semerkand'a davet edildi. Orada vefatına kadar skolastik kelam tedrisatı ile meşgul oldu.

*Felsefe* – Anadolu Selçukîleri zamanında büyük kelamcılara tesadüf etmiyoruz. Yalnız Kadı Abdülmecid Herevî, Emir Kemaleddin Kâmiyar gibi fakihlere rastlıyoruz. Fahreddin Razî talebeleri Konya medreseleri, Kayseri medreselerinde tedrisat yaptılar. İbn-i Sînâ'dan *Kanun ve Şifa* şerhleri vücuda getirdiler. H. 684'te vefat eden Kadı Seraceddin Ürmevî mantık ve hikmete dair *Metâliü'l-Envâr* adlı mühim bir eser vücuda getirdi. Kadı İzzeddin Ürmevî'nin felsefe ve bilhassa mantıkla meşgul olduğu söyleniyor.[266] Muhyiddin-i Arabî'yi Anadolu'da tanıtan Sadreddin Konevî mutasavvıf olduğu kadar da âlim ve feylesoftu.

### *1– Şahabeddin Sühreverdî (1158-1191)*

Maktul unvanıyla, diğer mutasavvıf Şahabeddin'den ayrılan feylesof Şahabeddin Sühreverdî şüphe yok ki Anadolu Selçukîleri zamanında en fazla zikre değen mütefekkirdir. Feylesof Azerbaycan'da Sühreverd'de doğmuştur (H. 553). Bir Arap mutasavvıfı olan diğer Sühreverdî'nin muasırıdır. Harput, Diyarbekir, Konya ve Sıvas'ta yaşamış, Konya'da II. Kılıç Arslan'ın şehzadeleri Berkiyaruk, Melikşah ve Süleyman'a hocalık etmiş, Selçuklu hükümdarının himayesini kazanarak onun ve oğullarının namına birçok eserler telif etmiş, sonra tekrar Azerbaycan'a ve şarka dönmüş, nihayet Halep'te Selâhaddin Eyubî'nin emriyle 33 yaşında katledilmiştir (H. 586). Feylesofun katli kendisine sihirbazlık ve dinsizlik isnat olunmasındandı. Bu kanaat onun hakkında daha Konya'da iken doğmaya

266 Mükrimin Halil Bey'in, Anadolu Selçukîleri hakkında notlarından. Bkz.: Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İstanbul 1944.



başlamış olup, bir yerde uzun müddet kalamamasının en mühim sebebi de bu idi.[267]

Sühreverdî'nin en mühim eserleri *Hikmetü'l-İşrâk*'ı ile هياكل النور *[Heyâkili'n-Nûr], Telvihât,* Farisî olarak Berkiyaruk namına yazdığı *Pertevnâme,* İmadeddin Kara Arslan namına yazdığı *Elvâh-ı İmâdiyye*'dir. Bunlardan başka *Heyâkil-i fârisiye*'si ile birçok risaleleri vardır. Bu eserlerden mühim bir kısmı Celâleddin Devvanî ve Şehri Zorî taraflarından şerhedilmiştir. Sühreverdî'nin felsefesi İşrakîliktir. Prensiplerini *Neo-Platonisme*'den almış, fakat İslâmiyete göre birçok değişiklikler yapmıştır.[268] Onun fikrî vaziyetini tayin etmek için diyebiliriz ki Meşşaîlerle mutasavvıfların ortasında bulunmaktadır. Ekseriya mutasavvıflara hücum edeceği zaman Aristo'ya ve Meşşaîlere dayanır. Bilakis Meşşaîlere hücum edeceği zaman tasavvufa istinat eder. Bu itibarla onu muasır Alman *théosophe*'u Rudolph Steiner ile mukayese edebiliriz. Sühreverdî bahsi (*discursive*) usûl ile beraber mükâşefeyi (*revélation*) de kabul ediyor ve bu suretle Neo-Platonistlerin 'aşk' âlemine dahil oluyordu. Feylesof mükâşefe'yi çok geniş bir mânâda anlıyordu. O artık yalnız bir bilgi derecesinden ibaret değil, fakat eşya üzerine tesir ve tasavvufu temin eden bir kudret idi. Bu suretle o Muhyiddin-i Arabî'nin 'vahdet-i vücûd'una (*panthéisme*) zemin hazırlamıştır.

Sühreverdî felsefesinin hareket noktası 'mükâşefe', vasıl olduğu yer de 'İlahî nur' akidesidir. Bu iki nokta arasında onun bütün fikirleri zulmet ve nur derecelerini teşkil etmektedir. Fakat burada onlar Zerdüşt dininde olduğu gibi kâinatın iki zıt prensibi olmayıp, birinden diğerine geçilen farklı ve muhtelif dereceleri ifade etmektedir. Bu dereceler maddeden hayata, hayattan nefse, oradan ruh ve ilahî nura doğru yükselmektedir.[269]

267 Yusuf Ziya, "İslâm feylesofları: Sühreverdî", *Mihrab Mecmuası*, 1-5 (1923-24). Max Horten: *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (Übersetzt und erläutert), 1912.

268 Yusuf Ziya, "Sühreverdî'nin Felsefesi, Mükâşefe Tariki", *Mihrab Mecmuası*, 17-18 (Ağustos 1924), s. 596-597.

269 Yusuf Ziya, "Sühreverdî'nin Felsefesi", *Mihrab Mecmuası*, 19-20 (Eylül 1924), s. 664-667. Aynı mecmuanın 17-18. nüshasında

Bu silsileyi bilhassa *Heyakili'n-Nur*'da görüyoruz. Fikirlerinin izahına daima mantıkla başlar. Fakat bunun sebebi mantığa istinat etmek değil, bilakis kendi usûlüne girmek için mantığın kifayetsizliğini göstermektir.

Sühreverdî'nin yazış tarzı kendinden evvelki bütün feylesoflardan farklıdır. Onlar eserlerini tarif, taksim ve izah suretiyle vücuda getiriyorlar. Ve aklî bir sistem dahilinde yürüyorlardı. Feylesofların hareket noktası vücut (*etre*) idi. Bunlar mantıki muakaleler vasıtasıyla bütün âlemi ilk varlığa raptetmeye çalışırlardı. Halbuki Sühreverdî evvela felsefenin istinat noktası olan on makuleye hücum ederek başlar. Ona göre makuleler aklî ve itibaridir. Felsefede esas olan bir vücut ve mahiyet (*quiddite*) meselesi yoktur. Eşya ve cevherler bizzat bizim mahsusatımıza dahil olan şeylerdir. Bu suretle o Aristo metafiziğini fevkalade basitleştirerek hepsini birden mantıkta 'Heyet' ve metafizikte 'Cevher' fikrine sığdırmaktadır.[270]

Sühreverdî felsefesinin en mühim noktası 'nur' (*lumiere*) telakkisidir. Ona göre bu Allah'tan başlayarak nefs-i hayvaniye kadar bütün maneviyeti bu telakkiye raptetmek lazımdır. Biz kendimizde maddeden tamamıyla müstakil ve ona fâik bir nefsin varlığını idrak ediyoruz. Sühreverdî muhtelif tarzlarda nefsin bedenden mustakil olduğunu ispata çalıştıktan sonra oradan âlemin nefsine (*intelligence premiere*) nihayet Nuru'l-Envar olan Allah'a yükseliyor, Allah ve nefs-i natıka cismanî değildir. Yalnız şu itibarla farkları vardır ki ikinci mevcut olmak için bir bedene muhtaçtır; diğeri muhtaç değildir. Onlar ne âlemin dahilinde, ne haricinde; ne ona muttasıl, ne de ondan munfasıldır.[271] Bu suretle Sühreverdî'ye göre 'nur' adeta bir teveccüh, bir fiil (acte) veya kast olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda hem müteallik (*transcendance*) hem mündemiçlik (*immanence*) fikirlerini toplayan bu telakki, zamanımızda *phenomenologie* ceryanının şuur telakkisine çok yakındır. Filhakika onlara göre de şuur fiilleri bir teveccüh ve istikamet olmak itibariyle ne eşyadan müstakil, ne de eşyadan ibarettir. Onlar aynı suretle şuuru hayattan sâdır olan ve eşyaya tevcih eden bir nur huzmesi suretinde tarif etmektedirler.[272]

Sühreverdî nazarında insanî nefs ezelî değil, fakat ebedîdir. Yani her ferdî nur bir insanla başlar, her nurun mebdei zulmetten ibaret olan bir cisimdir. Ancak her nurun teveccühü ve istikameti namütenahidir; yani o Nuru'l-Envar'a teveccüh eder ve ona karışır. Böylece insan ruhlarının ebediliği kanaatine varılmıştır.

Görülüyor ki Sühreverdî felsefesi, çok kısa devam eden ve sarsıntılarla dolu bir hayatın mahsulü olduğu için küçük risaleler içerisinde müphem olarak ifade edilmiş olup tamamıyla sistematik olmaktan uzaktır. Bununla beraber onda diğer İslâm Türk feylesoflarında tesadüf etmediğimiz çok orijinal fikirlerle karşılaşıyoruz. Hatta diyebiliriz ki o, İbn-i Sînâ'nın la-aklî felsefesini bir istikamette tekâmül ettirmiştir. İbn-i Sînâ ile Saint Augustin arasında 'Mefhum-Nur' ve 'Hakikat-Nur' şeklinde bir ayrılık olduğunu görmüştük. Şahabeddin 'nur' akidesi bu iki telakkiyi birleştirmektedir. Çünkü burada nur, insandan Allah'a teveccüh etmek itibariyle 'Mefhum-Nur'dur. Fakat Nûru'l-Envâr olmak, yani bütün âlemi aydınlatan, nâmütenahî ruh olmak itibariyle 'Hakikat-Nur' yani Allah'tır. Böylece Sühreverdî felsefesi *Néo-Platonisme* vasıtasıyla büsbütün yeni bir istikamete girmiştir. Bu da onun her şeyden evvel bir şuur ve nâmütenahî felsefesi olmasıdır. Bir nokta-i nazardan onu *Renaissance*'ın ateşli ve coşkun mütefekkiri Giordano Bruno ile mukayese edebiliriz. Filhakika Bruno felsefesinde[273] çiftle tekin, mütenahi ile namütenahinin vahdette birleştiklerini, bütün zıdların vahdette kaybolduklarını biliyoruz. Alemi Allah'tan ayrı ve onun tarafından yaratılmış kabul eden Nicolas de Cusa'nın aksine olmak üzere o

"Heyâkili'n-Nûr" Yusuf Ziya Bey tarafından tercüme ve neşredilmiştir. Bu eserde Sühreverdî felsefesinin esaslarını bulmak mümkündür.

270 Yusuf Ziya, "Şahabeddin Sühreverdî Felsefesi", *Mihrab Mecmuası*, 19-20 (Eylül 1924), s. 668-670.

271 Şahabeddin Sühreverdî, "Heyakili'n-Nûr", (Çev.: Yusuf Ziya), *Mihrab Mecmuası*, 17-18 (Ağustos 1924), s. 580.

272 E. Levinas, *Theorie de intuition dans la Phenomenologie de Husserl*, Paris 1930 ve G. Gurvitch, *Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande*, Paris 1930.

273 Giordano Brono, *Cause principe et Unité*, Paris 1930, s. 210-212 ve E. Namer tarafından Bruno felsefesi ismindeki mukaddeme s. 2-17.

Allah'la âlemi tek bir şey gibi telakki eder. Hatta âlem Allah'tan zuhûr etmiş değil, bizzat odur. Bütün zıtları içinde kaybolduğu külli vahdetten ibarettir. Nitekim Sühreverdî'ye göre âlem Nûru'l-Envâr'ın her an tahakkukundan (*realisation*) ibarettir.

*Siyasi felsefe* – Selçukîler zamanında fikir hareketi, sırf muakale (*speculation*) sahasında büyük bir yenilik göstermiş olmasa bile amelî sahada oldukça canlı olmuş; siyasî felsefe bu devirde en mükemmel ve şahsî eserlerini meydana getirmiştir. Bunun sebebini -herhalde- Türk devletinin tamamıyla *organise* bir hale gelmiş ve İslâm medeniyetine intibaklı bir El Teşkilatı kurmuş olmasında aramalıdır. Filhakika o zamana kadar muhtelif Türk devletleri ile İslâm ananesi arasında henüz bir uzlaşma hasıl olamamıştı. İlk defa olarak Çin Türkistanı'nda Karahanlı devleti ve cenupta Büyük Selçukîler, fıkıhla Oğuz töresini çok mükemmel bir şekilde uzlaştırmaya muvaffak oluyorlardı. Bu, şüphe yok ki siyasi olduğu kadar da fikrî bir olgunluğun alameti idi. Aynı devirde ve aşağı yukarı aynı içtimaî şartların neticesinde doğmuş olan iki mühim eser, işte bu olgunluğun mahsulleridir: Bunlardan biri Büyük Selçukîler zamanında vücuda gelen *Siyasetnâme*; diğeri Karahanlılar zamanında yazılmış olan *Kutadgu Bilig*'tir.

### 2– *Nizamülmülk*[274]

Büyük Selçukîlerden Alp Arslan ve Melikşah'ın veziri idi. Büyük Türk devletinin idaresinde ve kuruluşunda mühim hizmetleri oldu. Nişabur, Bağdat ve Basra'da üç medrese vücuda getirdi. Bilhassa Bağdat'taki Nizamiye medresesi büyük bir şöhret kazandı. Selçukî devletinin teşkilatında eski Oğuz töresi ve El Teşkilatı ile İslâm fıkhı arasında büyük bir itilaf ve ahenk teminine çalıştı. Türk devletinin millî esaslarını yeni şekle uygun

274 Nizamülmülk, aslen Acem olmakla beraber bütün hayatında Türk devletine hizmet etmiş ve El Teşkilâtımızın İslâmî şekillere telifinde en büyük gayreti sarfetmiş olduğu için onu bir Türk mütefekkiri addetmek lazımdır.



bir hale getirmek hususunda fevkalade maharet gösterdi. Bu sahada yalnız amelî gayretlerle kalmayarak bunları *Siyasetnâme* adlı meşhur eserinde tespit etti. Melikşah namına yazılmış olan bu siyasî felsefe kitabı Türk tefekkürü tarihinin mühim bir abidesi olarak kalacaktır.[275]

Kitap hükümdarın tebasına karşı vazifeleri, saray teşkilatı, devlet teşkilatı ve idare makinesinin muhtelif kısımları arasındaki münasebetlere dair birçok fasıllardan ibarettir. Burada daimî bir bütçenin zarureti, bunun tanzim ve idare tarzı, vergi usûlleri, iradı artırma ve toplama şekilleri hakkında tedbirler gösterilmektedir. Hükümdarın biri daimî, diğeri muvakkat iki bütçesi olacaktır. Birincisi her zaman hazır bulunarak fevkalade masraflara karşılık olacağı gibi, ikincisi de devletin ihtiyaçlarını temine yarayacaktır. Nizamülmülk kadınların devlet idaresine karışmasına fevkalade aleyhtardır. Husûsî ve şahsî hayatla devletin resmî işlerini tamamıyla ayırmak lazımdır. Kitap esirlere karşı muamele, onların terbiye ve azat edilmesi hakkında şayan-ı dikkat bir faslı ihtiva etmektedir. Nizamülmülk'e göre ordunun muhtelif unsurlardan teşekkül etmesi icab eder. Çünkü aynı unsurdan ve bilhassa hükümdarın mensup olduğu Türk neslinden olacak olursa, ona karşı hürmette kusur edeceklerdir. Fakat karışık bir orduda hiçbir zaman hükümdar aleyhinde ittifak ve isyan edemeyecekler ve daima hürmetkâr olacaklardır. Selçukî vezirinin ilk bakışta çok garip görünen bu kaidesi hakikatte bütün İmparatorluk hassa ordularında vardır. Roma'da, Abbasîlerde, Bizans'ta nihayet Osmanlılar'ın Yeniçeri devşirme teşkilatında aynı kaidenin muhtelif şekillerini görürüz.

*Siyasetnâme*'nin mühim bir kısmı da arazi teşkilatına aittir. Selçukîler bu sahada eski Türk El Teşkilatı ile İslâmî esasları telif etmişlerdir. Mukataa ismi verilen bu teşkilatın kökleri tamamıyla Orhon Türkleri'nin Tarhanlık kaidelerinden gelmektedir. Buna göre zaptedilen arazi kumandanlar, kabile reisleri

275 Nizamülmülk Hasan Tûsî, *Siyasetnâme*, (Fatih, Ali Emiri Kütüphanesi, Farisî Kitaplar, no: 394).

ve Fatih kabileler arasında taksim edilir. Fakat arazinin rakabesi (propriete) devlete, tasarruf hakkı onlara aittir.[276]

### 3– *Yusuf Has Hacib*

Selçukîler zamanında, onların siyasî nüfûzundan oldukça uzak bir mıntıka olan yukarı Türkistan'da yaşayan Balasagunlu Yusuf, [1070–1069] tarihinde Türk tefekkürünün ve siyasi felsefesinin en mühim eserlerinden birini meydana getirmiştir. Edebiyat tarihinden ziyade fikrî tarihimizi alâkadar eden bu eser *Kutadgu Bilig*'tir. Müellif kitabını Karahanlılar'dan Kaşgar'da hükümet süren Tafgaç Bograhan[277] namına yazmıştır. Yusuf bu eseriyle Kaşgar sarayında 'Has Hacip'lik[278] rütbesini kazanmış ve böylece siyasi hayatta da mühim bir rol oynamaya başlamıştır. Eser, bir asırdan beri müsteşrikler arasında büyük bir alâka uyandırarak uzun tetkikler ve münakaşalara mevzu olmuştur. Bu tetkikler bilhassa filoloji nokta-i nazarındandır.[279]

276 Aynı eser: فصل نجم – مقطعان . وپرسیدن تا یاوعاپا چون مي روند Bu iki fasıl [Fasl-ı necm – و احوال ایشان – فصل سی هفتم – احتیاط کردن در اقطاع مقطعان Mukattaân ve persîden tâ (...) çün mî revend ve ahvâl-i îşân – Fasl-ı sî heftem – İhtiyât kerden der-iktâ'-i mukatta'ân] Nizamülmülk'ün arazi teşkilatı, idaresi mukataa usûlü hakkında tespit ettiği prensipleri ihtiva etmektedir.

277 Bu zatın tam olarak ismi Tafkaç Bograhan Ebu Ali Hasan b. Süleyman Arslan Karahan'dır.

278 Has Hacip rütbesi İran, Anadolu ve Türkistan'daki ekseri İslâm devletlerinde müşterektir. Divan teşkilâtına ait olup perdedar demektir ve başvekile tekabül eder.

279 *Kutadgu Bilig*'in ilk nüshası 1439 (H. 843)'de Herat'ta bulunmuş olup Uygur yazısıyla yazılmıştır. İkinci nüshası Kahire'de Hidiv kütüphanesindedir. Arap harfleriyle bir nüsha daha bulunmuştur. Uygur harflerinin Türkçe'yi ifade hususundaki kifayetsizliğinden dolayı kitabın okunuşunda Vamberi, Radloff ve Thomson arasında birçok ihtilaflar doğmuştur. Son zamanlarda M. Hartmann ve Karl Foy arasında da bir ihtilaf yeniden canlanmıştır. İlk defa birçok hatalarıyla beraber metni neşreden Radloff'tur: Radloff, *Das Kutadgu Bilig*, II. (St. Petersburg 1900). Buna mukabil Thomson bütün kitapta saiklerin yanlış okunduğunu göstererek tashihler yapmıştır: (W. Thomson, "Sur le systeme des consonnes dans la langue Ouigoure - Keleti Szemle", *Revue Orientale*, Budapeşte 1901).



XI. asır içerisinde İslâm medeniyeti Orta Asya'ya tamamıyla sokulmuş ve Farabî, İbn-i Sînâ gibi büyük Türk feylesoflarının tesiriyle felsefî ve ilmî bir mahiyet alan İslâmî ilimler artık bu mıntıkada da benimsenmeye başlamıştı. Böyle olmakla beraber bu mıntıka, Türklerin en kesif bulunduğu ve ananelerine en bağlı kısmı olduğu için İslâmî tesirler ancak mahallî ve millî şekiller içerisine girmek, onlar tarafından temsil edilmek şartıyla sokulabiliyordu. Burada artık irfan muhiti Arap ve Acem medreselerinden çok uzakta, doğrudan doğruya Türkçe'nin hâkim olduğu bir muhitti. Uygurlar arasında daha İslâmiyetten çok evvel başlayan fikrî hareket İslâmî Türk tefekkürünün getirdiği yeni unsurlarla canlanmış ve yeni mahsuller vermeye başlamıştı.

Hint, Çin ve İran'dan gelen birçok tesirlere açık bulunması itibariyle, Uygur medeniyeti her zaman olduğu gibi bu devirde de millî yaradışlar yapmak hususunda diğer Türk memleketlerinden evvel davranmıştır. İşte *Kutadgu Bilig* bu mahsuller içerisinde en mühimi ve mükemmelidir. O, şekil ve tertip tarzı, fikirlerindeki insicam noktasından o kadar mükemmeldir ki birdenbire meydana çıkıverdiği tasavvur edilemez. Ondan evvele ait diğer metinlere malik değilsek de, kuvvetle tahmin edebiliriz ki, o bu neviden birçok yarım eserlerin ve *essai*'lerin arkasından gelmiş ve onları mükemmelleştirmiştir.

*Kutadgu Bilig* 73 fasıldan ve 6500'den fazla beyitten mürekkeptir. Kitabın başında mevzuu, mahiyeti ve muharriri hakkında mensur bir mukaddeme ve 77 beyitlik bir mesnevi varsa da bunlar müellife ait olmayıp sonradan ilave edilmiştir.[280] Eser, Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'sine fâik bir siyasî felsefe kitabıdır. Bu koca manzum kitabın içerisinde, mevzuunun mücerret ve felsefî olmasına rağmen çok fazla yabancı kelime olmaması millî yaratış olmak itibariyle kıymetini gösterir. *Kutadgu Bilig* şu mısralarla başlıyor:[281]

280 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1920-21.

281 Bu parça Thomson'in okuyuş tarzına göre alınmıştır.

*Sözüg sözledim men bitidim bitiğ*
*Sunub iki açunnı tutsun aliğ!*

*Kitab atı urdum Kutadğu biliğ*
*Kutadğu okığlığka tutsu aliğ*

*Kişi iki açunnı bilse kutun*
*Kutadmış bulur bu sözüm çin bütün*

Müellif evvela insanî melekeleri Adalet, Devlet, Akıl ve Kanaat olmak üzere dört kısma ayırarak başlıyor. Timsalî bir lisanla adaleti 'Gün doğdu' isminde bir hükümdar, devleti 'Ay toldu' adlı bir vezir, aklı 'Öğdülmüş' adında vezirin oğlu, kanaati de 'Odgurmuş' isminde vezirin kardeşi olarak tasvir ediyor. Bütün kitap bu dört kişi arasındaki muhaverelerden ibarettir. Şu mısralar bize kitabın kahramanlarını tanıtıyor:

*Bu Kün toğdı aliğ tedim söz başı*
*Yörügun ayayın, e edgü kişi!*

*Bu kün toğdı teğli törü ol köni*
*Bu Ay-toldı tegli kut ol, kür anı!*

*Basa aydım emdi, kör Öğdülmüşiğ*
*Ukuş atı ol, bu bedütür kişiğ.*

*Anınğdın basa, bu Odgurmuş ol,*
*Munı Akıbat teb özüm yörmüş ol.*

Bu muhaverelerde Yusuf, muhtelif felsefî ve içtimaî meselelere temas ediyor; nasihatlar veriyor. Cemiyeti teşkil eden sınıflar ve zümrelerin mahiyeti, derecesi, onlara karşı hükümdarın muamele ve vazifelerini tespit ediyor. Aklın adalete verdiği nasihatler o devirdeki Türk cemiyetinin dahilî kuruluşunu anlamak hususunda çok mühimdir. Devlet teşkilatının vezir ve subaşından başlıyarak Uluğhacip, Elçi, Betikçi, Ağıtçı (Hazinedar), Damgacı ve Tabuğçuya kadar bütün memuriyetlerini görüyoruz. *Kutadgu Bilig*'e nazaran halk iki kısma ayrılmaktadır.



1) Akbodun yani zadegân, 2) Karabodun yani avamdır. Bu tabakalar içerisinde Alim, Şair, Tabib, Üfürükçü, Bakıcı, Falcı, Tüccar, çiftçi muhtelif sınıf ve meslekleri vardır. Bütün bu izahat bize bir siyasî felsefe kitabı arasından çok mütekâmil olan Türk cemiyetinin site ve El halindeki kuruluşunu göstermektedir.[282]

Yusuf Has Hacip, bütün siyasî fikirlerini Yunan ahlakında olduğu gibi aklî prensiplere istinat ettirmektedir. Bu prensipleri onun İbn-i Sînâ'dan mülhem olduğu kuvvetle tahmin ediliyor.[283] Kitap İbn-i Sînâ'nın vefatından 33 sene sonra yazıldığına göre bu tesirin hissedilmiş olması çok muhtemeldir. İyiliğin ahlakî haz ile müterafık olması, mesut bir hayat için bu iki şartın mevcudiyeti esaslarında o, İbn-i Sînâ vasıtasıyla Aristo ahlâkına bağlanmaktadır. Kötülük telakkisinde de İbn-i Sînâ'dan farksızdır: Şer hayrın mutlak zıddı değil, belki bir mânia veya noksanlıktır. İbn-i Sînâ'ya göre her siyasî cemiyet hâkimler, muharripler, rençberler olarak üç tabakadan mürekkep olduğu gibi *Kutadgu Bilig* de bu üç tabakayı kabul eder.

Yusuf, bütün eserde Oğuz töresiyle İslâm-Yunan tesirlerinden gelen Türk tefekkürünü mezc ve telif etmektedir. Fakat bu telif çok ahenktar ve muvaffakiyetlidir. Evvela beylerin 'beyliğe' layık olmaları için ne gibi vasıflar bulunması lazım geleceğini anlatıyor. Beyler anadan doğma 'bey'dir; fakat 'beyliği' sonradan öğrenirler.[284] Beyler bilgili olmalıdır: "Tohum iyi olursa er iyi doğar —Ve er iyi olup yüksek mevkie çıkar." Beyliğin icab ettiği şeyler temizlik, intizam, işte sürat, kahramanlık, gözü tok olmaktır." Bu biçim adamlar 'bey' olunca saadet güneşi doğar."[285]

Bundan sonra memurlar geliyor. Yusuf Has Hacip onlara büyük bir ehemmiyet veriyor. Tabuğçu, hizmetkâr, yaver ve maiyet

282 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*.

283 Köprülüzade Mehmet Fuat Bey, Otto Alberts'den naklen *Kutadgu Bilig*'in Aristo felsefesine göre yazılmış bir siyasetname olduğunu ve Yusuf'un doğrudan doğruya veya bilâvasıta İbn-i Sînâ talebesi olması lazım geldiğini söylüyor.

284 Hem fıtrî hem kisbî fikri kabûl etmektedir. Radloff, *Das Kutadgu Bilig*, s. 174 vd.

285 Radloff, *a.g.e.*, s. 188.

mânâlarında kullanılmaktadır. Onun kıymeti çalışkanlık, sadakat ve doğruluğundadır: "Düşmana o, önden gider; Beyin sağlığı için kendisine ölüm diler – Nice Bey ulu olsa, aslı büyük olsa, adı Tabuğçu ile büyük olur."[286] İki türlü Tabuğçu vardır: Biri küçükken hizmete girmiştir; diğeri büyüdükten sonra. Asıl kıymeti olan birincisidir.[287]

*Kutadgu Bilig*, Oğuz töresinden farklı olarak zadegân ve avamı esaslı bir surette ayırıyor. Bunun sebebini Boğrahanlar devletinin kuruluşunda aramalıdır. Bu devleti kuranlar On Oğuzlardan Karluk boyuna mensup bir hanedandır. Onlar istila neticesinde Uygurları idare ettikleri için memlekette –kendiliğinden– tecanüssüz iki tabaka doğmuştur. Müellife göre Karabodun yani halk veya avam yukarıda gördüklerimizden tamamıyla ayrıdır. Bu, nizamsız, intizamsızdır. Bununla beraber onlara istinat etmek lazımdır. "Dilini iyi söyle, onunla iyi konuş; fakat onunla arkadaş olma. – O sade karın tokluğu bilir; boğazdan başka birşey düşünmez – Halkın karnı doysa, dili mağrur ve küstah olur. Başı dumanlanır. Onların dizgininden tutmazsa, Bey kendi kuvvetini kaybeder..."[288]

Daha sonra zanaat sahiplerinden bahsediliyor. Bilhassa satıcılara ait bir fasıl vardır. Burada onların o zamanki Türk iktisadi hayatındaki büyük rolleri görülüyor. Kervancılık, pazarcılık sayesinde onlar Çin'i İran'a, Hint'i yukarı Asya'ya bağlıyorlar. "Bunları kayır, onlarla geliş ve barış!.. Bunlarda dünya arzularının hepsi vardır. Onlar doğudan batıya, her yere dolaşırlar ve sana istediğini getirirler. Satıcı olmasaydı karakiş derisinden kürkü nasıl giyecektin? Khıtay Kervanı seferini kesseydi, binlerce kıymetli eşya nasıl gelirdi? Bunlara kapını açık tut. Böylece senin adın uzaklarda iyi bir şöhret yapacaktır. Şöhretinin iyi olmasını istiyorsan ecnebileri, ecnebi kervanları iyi tut!"[289]

286 Radloff, *a.g.e.*, II, s. 398.
287 Radloff, *a.g.e.*, II, s. 344.
288 Radloff, *a.g.e.*, II, s. 367 vd.
289 Radloff, *a.g.e.*, II, s. 377 vd.



Bu izahat da gösteriyor ki Yusuf Has Hacip ticaret vesilesiyle beynelmilel münasebetlere ve memleketin dünyaca tanınmasına büyük bir ehemmiyet vermektedir. *Kutadgu Bilig* kadın hakkındaki telakkisinde de Oğuz töresinden ayrılmıştır. Evvelce gördüğümüz gibi Orhon kitabelerine göre kadın ailenin mürebbisidir. Ocağın temeli, bilgili ve tecrübeli bir insandır. Onun bu hâkim rolü Türk kozmogoni ve hikmetine aksetmiştir. Halbuki *Kutadgu Bilig*'e göre kadın bütün fenalıkların menbaı, vefakârlık ve fazilet hislerinden hemen tamamıyla mahrum olup evde hapsedilmesi ve bilhassa umumî hayat işlerine katiyyen karıştırılmaması lazımdır. Kadın hakkındaki bu fikirleri aynıyla Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'sinde de görmüştük. Çok iyi anlaşılıyor ki harem hayatı ve bir nevi *pêche originel* telakkisinin neticesi olan bu yeni fikirler İslâmî İran tesirlerinden ileri gelmiş ve Türk kozmogoni ve hikmetinin kendine mahsus vasıflarını örtecek bir hal almıştır.

*Kutadgu Bilig*'de Yusuf'un terbiye hakkında da bazı fikirlerine tesadüf ediyoruz. 'Ögüş' yani zekânın 'Bilig' yani ilimle nasıl inkişaf ettirilmesi lazım geldiğini söylüyor. Bununla beraber kılıç sanatının yazı sanatından daha yüksek olduğunu ilave ediyor. Bilgi, sanat ve maharete kıymet vermekle beraber hepsinin üstünde insanlığı ve insanlık terbiyesini görüyor: "İnsanlık et, ey adam, büyük insan ol! Bununla insan insanlık yolunda bulur; insan ol, insana insanlık gerek. Kendine insanlık adını koydur!" Diğer cihetten fena karakterli, aşağı insanlarla temas etmemeyi tavsiye ediyor. Çünkü ona göre bu fena bir telkin olacaktır.

İnsanın oğluna ve kızına ilim ve ahlak öğretmesi lazım geldiğine ve bunun onlara iki dünyada yardım edeceğine kanidir.[290] *Kutadgu Bilig*'in terbiyesi tam bir sistem arzetmemekle beraber, umumî hatları itibariyle insanîyetçi ve İslâmîleşmiş bir Türk terbiyesi olduğu görülüyor. Orada eski Türk, İran ve İslâm unsurlarını bulmak mümkündür.

290 Dr. Halil Fikret, *Terbiye ve Tedris Tarihi*, I, Ankara 1930, s. 162-166.

# IV

# İlimler

*Mantık* – Farabî ve İbn-i Sînâ'nın Aristo mantığını Türk âlemine nasıl yerleştirdiklerini yukarıda görmüştük. Bilhassa İbn-i Sînâ'nın eserlerinden ekserisi birer felsefe ansiklopedisi mahiyetinde olduğu için yakın devirlere kadar bütün Türk medreselerinde okutulmuştur. İbn-i Sînâ'dan sonra felsefe ve mantık tetkikleri büyük bir inkişaf kazanmak üzre idi. Onun eserleri her tarafta okunuyor, tenkit ve şerhediliyordu. Fakat bu inkişafı iki hadise durdurmuştur: Biri Gazalî'nin kelam sahasındaki hücumları, diğeri Cengiz istilasıdır. Bu istila Harzem ve Horasan'daki ilim faaliyetini durdurmuş; ilerde göreceğimiz gibi Türk riyazîyat ve ilminin inkişafına mühim bir fasıla vermiştir. Bununla beraber Moğollar İran'a yerleştikten sonra medenî muhite intibak ederek tekrar fikir hayatını himâye etmeye başladılar. Hulagû; Alamut kalesinde İsmaililerin elinde mahpus olan Nasireddin Tusî'yi kurtararak Meraga rasathanesini kurdurdu. Nasireddin riyazîyat ve ahlak sahalarından başka mantıkta da mühim eserler vücuda getirdi. İbn-i Sînâ'nın *İşârât*'ını şerhetti, ve doğrudan doğruya mantıka ait *Esaü'l-İktibas*'ı yazdı.[291] Onun yetiştirdiği Kazvinî de mantık üzerinde çalışmaya devam etti ve *Şemsiye* adlı bir eser telif etti. Artık yavaş yavaş Anadolu Selçukîleri Mısır ve Suriye Türkleri, nihayet Osmanlılar zamanında ilim hareketi canlanmaya başladı. Bütün bu tetkiklerde mihver Aristo'nun suri mantığı idi. Mantık daima *Organon*'un

291 Tusî asıl riyaziyatçı ve mantıkçı ise de *İşârât* şerhinde İbn-i Sînâ'yı müdafaa ve Razî'ye hücum ederek; *Tecrid*'inde Gazalî'yle İbn-i Sînâ'yı telife çalışarak eski felsefe ananesini canlandırmaya çalışmıştır.

tasnifine uygun olarak "tasavvurât", "tasdîkât" ve "bürhan" kısımlarına ayrılır; kıyasın doğru veya yanlış muhtelif şekilleri araştırılıyordu. Mantıkçıları birbirinden ayıran nokta bilhassa bu teferruatçı ve ince tahlillerdi. Kıyas şekillerinin bu ince ve lüzumsuz tahliline daldıkça mantık istikraî ve tecrübî sahadan gittikçe daha ziyade uzaklaşıyordu. O suretle ki İbn-i Sînâ felsefesinde talil ve istikra, akıl ve müşahade geniş bir sistem içerisinde birleşmiş oldukları halde sûrî mantığın sırf bu mefhumi (*conceptuel*) sahada derinleşmesi şe'niyetle irtibatını tamamıyla kaybetmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı mantık Osmanlı medreselerinin son zamanlarında zihnî vakıalardan tamamıyla uzaklaştıran, riyazî ve metafizik mahiyetdeki aklî tefekküre bile imkân bırakmayan lüzumsuz, hatta tehlikeli bir alet haline gelmişti.

Böyle olmakla beraber yakın zamanlara kadar devam eden bu tetkikler içerisinde oldukça şayanı dikkat mesaiye de rastlamak kabil oluyor. Bazan beyhude bir zihin sporu, bazan ilahiyatın (kelamın) bir vasıtası olarak kullanılan mantık, mahdut olmakla beraber ilmin ikişafına yaramıştır. Biz burada Türk tefekkürünü inhiraflarıyla beraber takip ettiğimiz için bütün bunları kısaca gözden geçireceğiz.

Anadolu Selçukîleri zamanında Kadı Saraceddin Ürmevi, *Beyânu'l-Hak, Metâliü'l-Envâr, Kitâbu'l-Menâhic* adlı mantık kitapları vücuda getirdi. Bunlardan ikincisi aynı zamanda kelama dair bir eserdir. Bu zatın kitapları birçok defalar şerhedilmiş, haşiyeler yazılmış ve yakın zamanlara kadar okunmuştur. Osmanlıların ilk devrinde yetişen alimlerden Bergamalı Mehmet Muhyiddin (788-879) meşhur İmam Süyûtî üstadıdır. İran, Türkistan ve Mısır'da tahsil etmiş ve *Kâfiye* ismiyle Osmanlı medreselerinde büyük bir şöhret alan eseri vücuda getirmiştir. Mantıka ait *Tehzîbü'l-Mantık*'ı telif etmişti.[292] Bu devirde artık büyük Türk mantıkçıları yetişmeye başladı. Bunlar da Sadeddin Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürcânî'dir.

292 Mehmet Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 10 (Ekim 1928), s. 49-64. Bu fasılda en ziyade bu makaleden istifade edilmiştir.



Taftazanî[293] Horasan'da Taftazan köyünde doğmuş olup (722-792) Timurlenk tarafından himaye edilmiş ve onun sayesinde birçok eserler vücuda getirmiştir. Taftazanî birçok ilimlerde teceddüt yaptığı ve adeta yeni bir devir açtığı için ondan sonra gelenlere 'müteahhirîn', ondan evvel gelenlere 'mütekaddimîn' denilmekte idi.

Taftazanî'nin muhtelif sahalara ait birçok eserleri olmakla beraber bunların içerisinde en meşhuru *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ıdır. Bu kitabın birinci kısmı yalnız mantıka tahsis edilmişti.

Seyyid Şerif Cürcânî[294] de aynı devirde yaşamış, Mısır'da tahsil etmiş, Timurleng'in himayesi altında Taftazanî ile münakaşalara girerek çok mühim eserler vücuda getirmişti. Bunlardan en meşhuru *Mevâkıf* şerhi idi. Mantığa ait *Gurre* isminde bir eser yazdığı gibi Taftazanî'nin yazdığı *Şemsiye* şerhine bir de haşiye vücuda getirmişti. Yakın zamanlardaki mantıkçılar üzerinde en fazla tesir yapan –bilhassa– bu son iki âlimdir.

Osmanlılar devrinin mantıkçıları Molla Fenârî[295], Hızırbey[296], Hocazâde[297] ve Hayalî'dir[298]. Bilhassa bu sonuncusu

293 Sadeddin Mesut b. Ömer, kelâmda *Makasıdu'l-Talibin* ismindeki eseri ve *Câmi* ünvanlı şerhi meşhurdur.

294 Esseyyid Şerif Ebülhasen Ali.

295 İki Molla Fenârî vardır. Birincisi Şemseddin Mehmet b. Hamza, II. Murat devrinde yaşamıştır [751-843]. *Enmûzecü'l-Ulûm* isimli küçük bir ansiklopedisi, şerh ve haşiyeleri vardır. İkincisi, torunu Alâeddin Ali b. Yusuf b. Şemseddin'dir. Herat, Buhara ve Semerkand'da tahsil etmiştir. 903'te Bursa'da vefat etmiş olup Fatih'in himayesi sayesinde tedrisat yapmış ve birçok eserler telif etmiştir. Burada bahsedilen ikincisidir. Bkz.: Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-Âlâm*, Cilt: 4.

296 Sivrihisarlıdır. 863'te vefat etmiş olup Fatih zamanı âlimlerindendir. Hocazade ve Hayalî'yi yetiştirmiştir. (*Kâmûsü'l-Alâm*)

297 İsmi Muslıhiddin Mustafa b. Yusuf'tur. Bursalı olup 893'te orada vefat etmiştir. En meşhur eseri İbn-i Rüşd'ün eserine cevap olarak yazdığı *Tehafüt* ile mantık ve kelâma ait muhtelif haşiyeleri ve talikleridir. Şöhretinden dolayı Hüseyin Baykara Türkistan'dan kendisine tahsil için talebe göndermiştir. (*Kâmûsü'l-Âlâm*)

298 Üç Hayalî vardır. Burada bahsedilen onlardan birincisi olup Fatih devrinde yaşamıştır. İzniklidir. Hızır'dan ders almış ve tahsilini Mısır'da ikmal etmiştir.

mantık sahasında en meşhurudur. Molla Fenarî'nin *İlm ü Mizan*'ı, Hayalî'nin muhtelif haşiye ve talikleri sûrî mantığı devam ve inkişaf ettirmiştir. Bu devirde mantık, tamamıyla boş bir zarf ve lüzumsuz bir muakale oyunu haline gemişti. Kâtip Çelebi *Mîzânü'l-Hak*'da mantığın bu vaziyetine temas ediyor. Bu izahlardan anlaşılıyor ki kendi zamanındaki âlimler, felsefe ve riyazîyata temas eden meseleleri atlayarak yalnızca sûrî mantık ve kelam sahasında kalmışlardır. Türk tefekkürünün ilk devrinde felsefe ve riyazîyatın inkişafına mukabil, bu ikinci devirde onların hemen tamamıyla terkedildiği ve yerlerine doğrudan doğruya dinî ilimlere zemin olmak üzere mantık ve kelamın kâim olduğu görülüyor. Bunun sebebini iki nokta etrafında toplamak mümkündür. Birincisi: Osmanlı devleti, bilhassa Kanunî'den sonra tamamıyla *théocratique* bir devlet olmaya başlamıştır. Bunun neticesi olarak bütün ilim hareketleri dinî bir gaye etrafında toplanmış, fikir *hétérodoxie*'sine, muhtelif meslek ve cereyanların doğmasına imkân kalmamıştır. İkincisi: Osmanlı devletinin, Hindistan yolu bulunduktan sonra Akdeniz'deki diğer tüccar memleketlerle beraber transit rolünü ve iktisadî ehemmiyetini kaybetmesi ve dünya sıklet merkezinin Atlas Denizi'ne geçmesidir. Bu suretle İbn-i Sînâ'da mükemmel bir usûl halini almaya başlayan mantık Osmanlılar devrinde gayr-ı amelî, ihtiras ve hararetini kaybetmiş, sırf kelime oyunundan ibaret bir tefekkür haline gelmeye mecbur olmuştur.

*Riyazîyat.* – Muasır Avrupa riyazîyesinin kökleri Yunan ve Hint menbalarından gelerek büyük bir inkişaf kazanmış olan İslâm riyazîyesidir.[299] İslâm riyazîleri içerisinde en büyük kısmı Türktür. Daha Abbasîler zamanında ilk müessis riyazîler Türklerdi. Bunlar Bağdat'ta halifelerin himâyesi altında evvela ameli ve fenni gayeler üzerinde çalışarak işe başlamışlar; riyazîyâtı gittikçe daha mücerret ve *désintéresse* bir bilgi haline getirmişlerdir. IX. asırda başlayan tetkikler ve Horasan, Türkistan, daha sonra Azerbaycan ve Anadolu medreselerinde devam etmiştir. Felsefî tefekkürün en canlı olduğu devirde riyazîyât da

299 M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 4 cilt, Leipzig: Teubner, 1880-1908.



yaratıcı bir kudrete mâlikti. Cengiz istilasından dolayı bir fasıla devresi geçirdikten sonra Timurleng'in torunları ve Osmanlıların ilk devirlerinde tekrar canlanmış; yukarıda gördüğümüz sebeplerden dolayı da yavaş yavaş yerini sûrî mantığa ve kelama bırakarak zayıflamış; hatta hemen hemen terkedilmişti.

Hesabın kökleri Yunan ve Hint'den gelmekle beraber onu *rationnel* bir ilim haline getiren Türkler oldu. Nitekim cebir de ilk defa Eski Yunan'da Diophante'da başlamasına rağmen ancak İslâm medeniyetinde Türklerin elinde müstakil ve tam bir ilim oldu. İlk defa *Kitâbu'l-Cebr* ve *Mukâbele* ismini kullandılar ve bu kelime daha sonra Garba (*Algèbre*) şeklinde geçti. Hendesenin esasları Eski Yunan'dan gelmekte idi. Öklid'in *Elements*'leri; Appolonniuns'un *Canoniques*'leri; ve Batlamyos'un *Almageste* المجسطى [*El-Macestî*]'si tercüme edildi.[300] Fakat Türkler bazı Arap ve Acem âlimleriyle beraber hendeseyi tekamül ettirdiler. Ve müsellisatı vaz ve tedvin ettiler. Biz burada riyazîyenin bütün tekâmülünü değil, ancak umumiyetle Türk tefekküründe onun oynadığı rolü; ve riyazî tefekkür sahasında orijinal addedilebilecek Türk mütefekkirlerini göreceğiz.

Türk riyazîlerinin en eskisi Hicri II. asırda yaşayan İbn-i Türk El-Cilî'dir.[301] Hesaba dair birçok eserler vücuda getirmiş ise de eserleri mahvolduğundan ancak diğer riyazîler ve bazı tercüme-i hal kitapları vasıtasıyla kendisinden haberdar oluyoruz. Ondan sonra Abbasîlerden Memun zamanında yaşayan Meruzî'yi görüyoruz.[302] Mervli olan bu zat Bağdat'ta yerleşmiş, riyazîyat ve heyetiyle meşgul olmuş, üç mühim 'Zeyç' vücuda getirmiştir. Fakat bu ilk devredeki Türk riyazîlerinin en meşhuru

300 B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'İslâm*, II, s. 102-167. Müellif riyaziye tarihini tetkik ederken F. Wœpcke'ye, Mes'udî'nin *Mürucü'z-zeheb*'ine El-Birunî'nin eserlerine ve bunları tercüme ederek mukaddeme yazan Sachau'a, ayrıca zikrettiğimiz Cantor'a müracaat ediyoruz.

301 Salih Zeki, *Âsâr-ı Bakiye*, II, İstanbul 1913, s. 242. İbn-i Türk El-Cilî'nin asıl ismi Ebufazl Abdulhamit b. Vasiu'l-Hasip'tir, *Kamusü'l-âlâm*'da yoktur.

302 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 156: Habeşü'l Hasibü'l-Meruzî.

El-Harezmî'dir.[303] Bu zatın eserleri garpte büyük bir alâka ile tercüme ve takip edilmiş olup riyazîyenin bir kısmına verilen Algoritmi tabiri onun isminden gelmektedir. Horasan'da doğmuş Bağdat'ta tahsil ederek halifenin hafız kütüplüğünü yapmıştı. En mühim eserleri *Kitâbu'l-Muhtasar fi'l-Cebir ve'l-Mukâbele* ile *Kitâbu'l-Muhtasar fi'l-Hesâbi'l-Hindî*'dir. Arap riyazîlerinden Ebu Kâmil Şücca, Harezmî'nin rakibi olmakla beraber eserlerinde kendisini takdir ve hürmetle zikretmektedir. Bu zat Sincer sahrasında Nısfu'n-nehar kavisini ölçmüş, Şam'da bir heyetle beraber rasat yapmıştır. Harezmî heyete ait tetkiklerini *Zeycü'l-Harezmî* ismindeki eserinde toplamış olup bu kitap XII. asırda Latince'ye tercüme edilmiştir.

X. asırda yaşayan Türk riyazileri arasında en başta İbn-i Türk'ün torunu Ebu Berze'yi görüyoruz.[304] Fakat asıl riyazîyye faaliyeti XI. asırda doğrudan doğruya Türk memleketlerinde başlamıştır. Sâman, Gaznevî devletlerinin teşekkülü, Türklerin geniş imparatorluklar tesise başlaması; buna bağlı olarak birçok teknik ve ilmî ihtiyaçlar riyazîyâtın inkişafına sebep olmuş ve devirde Bozcanlı Ebu'l-Vefa ve Hocendi Ebu Mahmut Han yetişmişlerdir.[305] Birincisi 840'ta Bozcan'da doğmuş ve Horasan'da yaşamış ve Bağdat'ta tedrisatta bulunmuştur. 998'de Bağdat'ta ölmüştür. Hesaba, cebire, hendeseye ait pek çok eseri vardır. Diophante'ın cebirine, Harezmî'nin cebir ve mukabelesine ait tefsirleri bilhassa *El-Mecesta* isimli heyete ait eseri bunlardan en meşhurlarıdır. İkincisinden birçok yerlerde bahsedilmekte ise de eserleri ve tercüme-i hali bulunamamıştır.

Türk riyazîleri arasında en meşhurlarından biri Harzemli El-Birûnî'dir. 974'te Harzem'de doğmuş 1048'de vefat etmiştir. İbn-i Sînâ'nın muasırı olan El-Birûnî onun felsefe sahasındaki nüfuz ve şöhretine riyazîye sahasında ulaşmıştı. 23 yaşında Harzem şehrini terkederek Kürkenç'e yerleşmiş, orada Kabus'a intisap etmişti. Bundan sonra Gaznevî hükümdarı Sultan Mahmut Sebüktekin Harzem'i zaptedince onun himayesinde Hindistan'a kadar seyahat yaparak orada çok geniş tetebbular yapmıştır. Hintçe öğrenerek bu eski medeniyet hakkında derin tetkiklere girmiş, bu suretle Türk medeniyetine çok geniş yeni bir ufuk açmaya muvaffak olmuştu. El-Birûnî, İbn-i Sînâ ile birçok felsefî ve ilmî meseleler etrafında münakaşalara girdi. Ekserisi riyazî ilimlere ait olan eserleri yüze yakındır. En mühimleri *El-Âsîru'l-Bâkiye, El-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'dir. Birincisi Sachau tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş olup, hakkında uzun bir mukaddeme ve tahlil yazılmıştır.[306] Bu asır Türk riyazîlerinden Antakyalı Ebu'l-Kasım Mehmet ve Nesalı Kadı Ebü'l-Hasan zikredilebilir.[307]

303 Salih Zeki, *a.g.e.*, II, s. 247: Ebu Abdullah Mehmet b. Musa El-Harezmî.

304 Salih Zeki, *a.g.e.*, II, s. 260: Ebu Berzetü'l-Ceyli.

305 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 162-166: Ebu'l-Vefa Bozcani - Ebu Mahmut Han Hocendi.



Bundan sonra birkaç asır kadar riyazîye faaliyetinin durduğu görülüyor. Tekrar mühim tetkikler ancak XIII. asırda başlayabilmiştir. Bu asırda Kâşanlı Yahya hesaba dair çok mühim eserler telif etti. Fakat Cengiz istilasından sonra başlayan bu yeni riyazîye hareketinde en mühim şahsiyet Nasir Tusî'dir.[308] Bu zat da 1201'de Tus şehrinde doğmuşsa da babaları Azerbaycan'da Nizamî'nin vatanı olan Gence yanındaki Kum şehrinden gelmiştir. Nasir Tusî büyük bir riyazî olduğu kadar da mühim bir mantıkçı, ahlakçı ve feylesoftur. Hulagû tarafından himaye edilerek Meraga'da en mühim eserlerini telif etmiş; aynı zamanda bu şehirde tesis ettiği rasathane ve kütüphane sayesinde birçok kıymetli âlimleri yetiştirmiştir. Nasir Tusî 1274'te vefat ederek Bağdat'a defnedilmiştir. Riyazîyata ait en meşhur eserleri *Tahrîr-i Usûl-i Öklides, Tahrîrü'l-Macesti, Tahrîrü'l-Mutavassıtat, Zeyç-i İlhanî, Tezkeretü'n-Nâsiriye, Zeyç-i Şahî* vd. En fazla meşgul olduğu hendese, cebir ve felekiyattır.

XIV. asırdaki riyazîlerden en mühimi Kâşanlı Gıyaseddin Cemşit'tir.[309] Bu zat *Zeyc-i Hakanî* ismindeki eseriyle Tusî'yi ikmal ve tashihe çalıştı. *Nüzhetü'l-Hadâik*'inde Uluğ Bey Ra-

306 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 169: Ebu Rihan El-Birunî.

307 Salih Zeki, *a.g.e.*, II, s. 263-268: Ebu'l-Kasım Antaki ve Kadı Ebu'l-Hasan Nesevi.

308 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 178: Nasireddin Ebu Cafer Mehmet b. Hasan Tusî.

309 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 183: Gıyaseddin Cemşit.

sathanesi için icat ettiği bir rasat aletinin yapılma ve kullanılmasını anlatmaktadır. *Miftâhu'l-Hesab*'ında bütün Türk ve Arap riyazilerinin hesap hakkındaki tetkiklerini toplamış ve hulasa etmiştir. XV. asırda Yıldırım Beyazıd zamanında Kadızâde Rumî'yi görüyoruz.[310] Bursa'da doğmuş ve tahsilini ikmal etmiş olan Kadızâde daha sonra Maveraünnehir'e giderek asıl şöhretini orada kazanmış ve eserlerini vücuda getirmiştir. Kadızâde Uluğ Bey tarafından himaye görerek Cürcan ve Horasan'da uzun müddet tedrisat yapmıştır. Kadızâde Seyyid Şerif'in muasırı olup aralarında ekseriya düşmanlıkla neticelenen birçok münakaşalar olmuştur. Bu münakaşalar riyazî tefekkür ile mantıki tefekkür arasındaki çarpışmanın tezahürüdür. Münakaşalar ekseriya Mevakıf şerhi etrafında toplanmakta idi. Kadızâde'nin en mühim eserleri *Risâletü fi'l-Hesab*, hendeseye dair *Eşkâlü't-Tesis* ve müsellesat hakkında da *Risâletü'l-Ceyp*'tir. Kadızâde müsbet riyazîye sahasından hiçbir zaman ayrılmamış ve o zaman çok münteşir olan *astrologie*'ye asla ehemmiyet vermemiştir. Kadızâde ile Seyyid Şerif'in; daha doğrusu müsbet ilimle suri mantığın münakaşaları çok dikkate şayandır. Bu hadise bize Türk tefekkürüne ait mühim bir vasfı gösteriyor. Müsbet ilimle irtibatını kesmiş olan felsefe ve felsefî tefekkür halini alamayan ilim Türk tefekküründe İbn-i Sînâ'dan sonra birbirine yabancı iki cereyan haline gelmiş ve böylece her ikisi de yaratıcılık kabiliyetini kaybetmiştir.

XV. asrın en büyük riyazîlerinden biri Timurleng'in torunu Uluğ Bey'dir. 1393'de Türkistan'da Sultaniye şehrinde doğarak çok genç yaşta devlet işleriyle uğraşmaya başlamış, fakat babası Şahruh'un torunu Mirza Halil'in Maveraünnehir'i istilası üzerine Herat'a babasının yanına gitmişti. Şahruh'un tekrar eski memleketlerini ele geçirmesinden sonra Türkistan ve Maveraünnehir'in idaresini üzerine almıştı. İşte Uluğ Bey'in ilmi faaliyeti bu devirde başladı.[311] Babasının sağlığında 39 sene burada kaldıktan sonra bir müddet de doğrudan doğruya hükümdarlıkta bulundu. Son zamanlarında oğlu Abdüllatif'le arası açılarak bir

310 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 186: Kadızâde Selâhaddin Musa b. Mehmet b. Mahmudü'l-Rumî.

311 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 190: Uluğ Bey.



muharebede onun tarafından düşmanlarına teslim ve şehit edildi (1449). Uluğ Bey Semerkand'da büyük bir medrese yaptırmış ve Kadızade'nin idaresine vermişti. Aynı şehirde büyük bir rasathane kurdurarak burada bizzat hey'etle meşgul oldu. Rasathanenin idaresini evvela Kadızâde ve Gıyaseddin'e vermiş, onların vefatı üzerine Ali Kuşçu'ya bırakmıştı. Burada yaptığı çok devamlı tetkiklerin neticesinde *Zeyc-i Gürghanî* diye meşhur olan eserini vücuda getirdi.

Aynı asrın diğer büyük bir riyazîsi de Ali Kuşçu'dur. Semerkand'da Kadızâde ve Uluğ Bey'den ders alarak Kerman'a gitmiş ve orada tahsilini ikmal etmiştir.[312] Hayatının büyük bir kısmını Semerkand'da tedrisat ile geçirdi. Son zamanlarında Tebriz'e gelerek Uzun Hasan'ın himayesinde bir müddet kaldıktan sonra sefir sıfatıyla Fatih'in yanına gönderilmiş, bir müddet sonra da Fatih'in davetini kabul ederek tamamıyla İstanbul'a yerleşmiş, Ayasofya müderrisliği esnasında birçok mühim eserlerini telif etmiştir. *Risale fi'l-Hey'e, Risâle fi'l-Hesab, Risaletü'l-fethiye* ve *Risâletü'l-Muhammediye* ismindeki eserleri İstanbul medreselerinde yakın zamanlara kadar okunmakta idi.

XV. asır içerisinde İstanbul'da Mirim Çelebi yetişmiş olup bu zat İslâmî devirdeki mühim Türk riyazîlerinin sonuncusudur. *Düstûru'l-Amel* ismindeki eseri Türk riyazîyesini tetkik için en esaslı menbalardan biridir. Fakat aynı asır içerisinde Kahire'de yetişerek İstanbul'da mesaisine devam eden hey'etşinas Takiyyüddin Rasıd ile beraber Türk riyazîyesi faaliyetini ve yaratıcılığını kaybetmiş ve Tanzimat zamanına kadar mühim bir eser vücuda gelmemiştir.[313]

*Tabiat ilimleri* – Orta zamanda *empirique* tıp, zirai nebatat, hayvanat ve madeniyat, kimya gibi muhtelif tabiat bilgilerine ait Türklerin pek çok eserler vücuda getirdikleri; bu sahada Araplar ve Acemlerden, Arap kurun-ı vustasından geri kalmadıkları görülüyor. İlk Arap ve Acem hekimleri aynı zamanda kimyager idiler. Bunların en meşhuru olan Reyli (Razî) Samanî hükümdarlarından Mansur'un himayesi altında çalışıyordu.

312 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 195: Ali Kuşçu (Alâeddin).

313 Salih Zeki, *a.g.e.*, I, s. 199-203: Mirim Çelebi - Takiyyüddin Rasıd.

Hatta rivayete göre *El-Mansurî* adlı eserini bu hükümdar namına yazdığı halde bakırı altın yapmak hakkındaki nazariyelerini tahakkuk ettiremediği için, onun iltifatını kaybetmişti. Türk mütefekkirlerinden Sühreverdî'nin sihirbazlık ve kimyagerlikle meşgul olduğu kanaatı vardır. Fakat umumiyetle Türk mütefekkirleri Âsur ve Keldan ilminden bakiyye olan bu sihirli bilgilerle meşgul olmayarak, doğrudan doğruya empirique tıp ve tabiat ilimlerine girmişlerdir. Türk âlimlerine bu hususta rehberlik eden yine Eski Yunan hekimlerinden Calinos ve Bokrat'ın (Hyppocrate) tercümeleri idi. Fakat ilk büyük Türk tabiatçısı olan İbn-i Sînâ, yalnız Yunan ilmini nakletmekle kalmayarak, *El-Kanun fi't-Tıp* ismindeki meşhur eserinde mühim yenilikler de meydana getirmiştir.[314] Kanun, orta zaman tıbbının en mühim eserlerinden biridir. Arapça'da müteaddit defalar şerhedilmiş, Latince'ye, Türkçe'ye tercüme ve birçok yerlerde tab olunmuştur.[315] Kanun beş kitaptan mürekkeptir: Birinci kitap *El-Külliyât* isminde olup tıbbın esaslarını, unsurlar ve mizaçlar nazariyesini[316]; uzuvlar, adaleler, asaplar, şiryanları, hasılı teşrihî, muhtelif uzuvların fonksiyonlarını, hastalıkları ve umumî sebeplerini, onlara karşı alınacak tedbirler yani hıfzıssıhhayı, umumî tedavi kaidelerini, muhtelif tedavi şekillerini ihtiva

314 *Kânûn* evvelâ Mısır'da Bolak'ta 1887'de tabedilmiştir. Türkçeye Mustafa b. Ahmet tarafından *Tencîzü'l-Mathûn* ismiyle tercüme ve İstanbul'da tabedilmiştir. (Ragıp Paşa Kütüphanesi).

315 *Kânûn* ilk defa Latince olarak Venedik'te 1507'de, Pavie'de 1510'da, yine Venedik'te 1520'de, muhtelif şerhlerle beraber tekrar Venedik'te beş cilt halinde 1523'te, Basel'de 1556'da ve nihayet Arapça olarak 1593'te Roma'da tabedildi. Arapça ilk tabı budur. 1595'te son defa olarak Venedik'te Latince olarak basıldı. Latince'ye mütercimleri Andrea Alpagus de Bellune ve Gerard de Cremone idi. *Kânûn*'un beşinci kitabı ayrıca 1476'da Padoue'de basılmıştır. Marianus Sanctus Baro Litanos, 1543'de *Kânûn*'u Latince olarak şerhetmiştir. Bütün bu izahat İbn-i Sînâ tıbbının garp kurun-ı vustası üzerinde büyük tesiri olduğunu göstermeye kâfidir. Koning diğer birçok eserle beraber *Kânûn*'un bazı parçalarını Fransızca'ya tercüme etti. Bkz.: Koning, *Trois traites d'Anatomie Arabe*, Leiden 1903.

316 Ahmet Faik, "İslâm feylesoflarından mizaç nazariyeleri", *Felsefe Yıllığı*, 1931-1932, s. 196-208. Muharrir burada *Tencîzü'l-Mathûn*'un birinci kısmını hülâsa etmektedir.



etmektedir. Bunların içeriside teşhis usûllerinden, *hydrotherapie*'den sporun hıfzıssıhha ile münasebetinden, bugünkü tıbbı meşgul eden birçok esaslı meselelerden bahsedilmektedir. Üçüncü kitabın mevzuu her uzva ait hastalıklara; dördüncü kitap bir uzva mahsus olmayıp bütün vücuda yayılan hastalıklara, beşinci kitap ilaçlara aittir. Görülüyor ki eserin en mühim kısmı birinci kitabıdır. Orada İbn-i Sînâ, Calinos ve Aristo'nun mizaç ve bünye nazariyelerinden mülhem olmakla beraber kendi müşahedelerine dayanarak birçok yenilikler yapmaktadır. İbn-i Sînâ, birinci kitabın ikinci faslında hastalıkları tetkik ederken onların müşterek ve umumî arazlarını sayıyor ki, bu muasır tıbbın *syndrome* telakkisine esas vazifesini görmüştür.[317] Kanun, Osmanlılar zamanındaki tıbba ait bütün eserlerin mihveri ve esası olarak kalmıştır.

Tabiat ilimleri, Harzemşahlar zamanında büyük bir inkişaf kazandı. Harzemşah Memun namına, İbn-i Sînâ'nın hocası Cürcanlı Ebu Sehl Mesihî'nin veba hakkında yazdığı kıymetli eserden başka, tabiat ilimlerine ait birçok kitapları vardı. Harzemşahî Lokman'ın akrabazin yani *pharmacologie* hakkındaki mühim eseri sonradan Amasyalı Şerafeddin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Cürcanlı İsmail b. Hasan'ın *Zâhire-i Harzemşâhî* adlı eseri Osmanlılar devrine kadar şöhret ve kıymetini muhafaza etmişti. (Umumî Kütüphane, Eski tıp kitapları, Numara: 4098)[318]

İlhaniler zamanında İran ve Anadolu'da tabiat ilimlerine ait mesai devam etmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz Sabuncuoğlu

317 Murat Molla Kütüphanesi'nde (No: 1456, Hamid-i evvel vakfı) *Kanun*'un Roma'da ilk defa tabolunan nüshası vardır. ("Kitâbu'l-kânûn fi't-Tıp li Ali Ebuşeyhürreis İbn-i Sînâ maa bazı telifehu ve hüve ilmü'l-mantık ve ilmü't-tabiî ve ilmü'l-kelâm", *Romae In Topographia Medica*, m. D. XCIII, s. 368) Kitabın sonunda ilâve olarak "Kitâbu'n-Necat Muhtasarü'ş-şifa li İbn-i Sînâ" vardır. Bu eser mantık, tabiat ve metafizik hakkında üç makaleyi ihtiva etmektedir.

318 *Zahire-i Harzemşahî* (Ayasofya kütüphanesi, No: 3621-3636, 531 tarihli). Aynı kütüphanedeki (No: 3565) İbn-i Cürcanî'nin كتاب الاعراض الطبيه والمباحث العلائية الخدارز مشاهيه [*Kitâbu'l-A'râzı't-Tıbbiyye ve'l-Mebâhisi'l-Alâniyyeti'l-Hadârizi Meşâhiyye*] adlı eseri 670 tarihinde yazılmıştır.

Şerafeddin b. Ali'nin *Kitâbu'l-Cerrâhiye-i İlhaniye*'si bütün hayatı zarfında yaptığı esaslı tecrübelere ve vâsi ilme istinat eden mühim bir eserdir. Doktor Süheyl Bey'in Selçuk tababeti hakkında yazdığı bir broşürde bu devirde İran, Anadolu, Mısır'daki Türk devletleri zamanında tıp ve tabiat ilimleri etrafında yapılan neşriyata ve faaliyetlere dair esaslı mâlumat bulunmaktadır. Bilhassa Anadolu Selçukîleri zamanında muhtelif şehirlerde yaptırılan hastahaneler ve tıbba ait tetkikler etrafında bu broşürde kâfi derecede zengin izahat verilmektedir. (Dr. A. Süheyl Bey, *Selçuk Tababeti – XI-XIV Asırlar* eseri için)

Osmanlılar zamanında bu mesai inkıtasız bir surette devam etti. İlk eserler I. Murat ve Yıldırım Beyazıd zamanlarına aittir. Hyppocrate ve Galien'e istinatla Türkçe olarak *Müfredât, Edviye-i Müfrede, Havassü'l-edviye* yazmış olan İshak b. Murat (792); 800 tarihlerinde *Müntahabü'ş-Şifa* adlı eserini yazmış ve manzum olarak *Kitâbu'r-Revâyih*'i vücuda getirmiş olan Tabib Ahmedî; aynı seneler içinde Ebu Naim Hafız'ın hıfz-ı sıhhasını tercüme eden ve *Kitab-ı tıp* yazan Ahmet Dai, eserleri elimize kadar gelen ilk hekimlerdir. II. Murat zamanında Noplu Mukbilzade Mü'min (841) *Zâhire-i Murâdiye; Kitâb-ı Tıp* ve *Miftâhi'n-Nur* ve *Hazâinü's-Sürûr* adlı mühim eserler vücuda getirmiştir. Bu zat İbn-i Sînâ, Calinos ve diğer büyük tabiat âlimlerinin eserlerinden doğrudan doğruya mülhem olmakta idi.

Bu devrin en meşhur hekimi Hacı Paşa idi. İstanbul'da ve Mısır'da tahsil etmiş olan bu zatın en meşhur eseri *Teshil-i şifa* olup Hans Barth tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir. Diğer bazı eserleri Topkapı Sarayı'nda III. Ahmet Kütüphanesi'ndedir. IX. asır içerisinde Kaysunîzade ailesi, bunlardan bilhassa *Risâletü min İlmü't-Tıp* müellifi Bedreddin, Fatih zamanında Akşemseddin meşhurdur. Dinî bir mahiyeti olan *Yâdigâr-ı Tıb*'ından sonra, doğrudan doğruya zamanının ilmi tetkiklerine dayanan *Tıbb-ı Kimyevî, Maddetü'l-Hayât* ve *Kitâbu't-Tıp* isimli eserleriyle tanınmaktadır. (Bu sonuncular Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde). Fatih ve Beyazıd zamanında Ahi Ahmet Çelebi ve daha sonra Cemaleddin Aksarayî'nin tabiat ilimleri etrafında birçok eserleri vardır. 873'te *Mücerrebnâme* adlı mühim eserini vücuda getirmiş olan Hacı İlyaszade; göz hekimi ve



tıbba ait birçok eserlerin müellifi olan şair Şeyhî, edebiyatta olduğu gibi tabiat ilimleri sahasında da eserler vücuda getirmiş olan Tal'atî, Atufî, Nidaî ve daha birçok âlimlerin kitaplarına malik bulunuyoruz.[319]

Aydınoğulları'ndan Umur Bey namına Derviş Ahmet tarafından vücuda getirilen *Kâmûsü'l-Etıbba*, meşhur Endülüslü İbn-i Baytar'ın *Müfredât*'ının tercümesi olup çok sade Türkçe ile mükemmel bir tarzda yazılmıştır.[320]

X. ve XI. asırlar zarfında fikrî hayatımızın her sahasında olduğu gibi tabiat ilimlerinde de büyük bir durgunluk görülmektedir. Ancak XI. asır içerisinde Avrupa ile temaslar başlamış ve ilk uyanış hareketleri arasında bilhassa sıhhat meselelerini tanzim etmek ve garp tıbbı ile ikmal ve ıslah edilmiş yeni bir tıp vücuda getirmek teşebbüsleri görülmüştür. III. Ahmet zamanında matbaanın tesisi, garp eserlerinden tercümeler yapılmağa başlanması bu hareketin ilk alametleri idi. Hekimlik sahasında modern tefekküre bir hazırlık mahiyetinde olan bu teşebbüsler en ziyade on ikinci asrın ortalarına doğru canlanmıştı. Bu devrin en meşhur hekimi Ömer Şifaî Efendi (vefatı 1155) *Tıbb-ı Cedit, Kitâbü'l-Kehâle, Cevâhirü'l-Ferit* ve *Müfredât* gibi birçok eserler vücuda getirmişti. Bu kitaplarda eski İslâmî tıp ile garp eserlerinin müşterek tesirleri görülmekte olduğu için, bunları tam bir intikal devrinin mahsulleri addetmek lazım gelir. Şifaî Efendi Peralikiyos'tan tercüme bir de *Tıbb-ı Cedid-i Kimyaî* vücuda getirmişti. Ondan beş sene sora vefat eden Ali Efendi'nin *Cerrâhnâme, Tuhfe-i Aliye* gibi eserlerinden başka *Ferazetü'l-Kimya* isminde bir tercüme eseri vardı.

XI. asrın sonlarında eserlerini yazmış olan Hayatîzade Feyzi Mustafa Efendi de bu devrin mübeşşirlerinden addolunabi-

319 Dr. Osman Şevki, *Osmanlı Tababeti Tarihi*, I, İstanbul 1918.

320 Bu eser hususî kütüphanemizdedir. Müellif dua ve hamddan sonra şöyle söylüyor: "Bir emir kim bizüm özümüze vaciptir. Ol emri eden kıdvetü'l-azam ve ekâbir hâviyü'l-mealî ve'l-mefahir biinayetü'l-meliki'l-kâdir Umur Bey hazretleri dâme tevfikihi ile'l-hayrat mâdame rebkatü'l-hayat. Şöyle işaret olundu ki *Müfredât-ı İbn-i Baytarî* musannif tertibi üzerine Türk dilince tercüme ola. Şol ki bizim makdurumuzdur taksir kılmadık." Eser bu suretle bitiyor: "Temme kitap ketebehu Derviş Ahmet, sene 957."

lir. *İllet-i Merak* isimli ruh hekimliğine dair eseriyle, frengi ve veba hakkındaki kitapları, *Hamse-i hayatî*'si zamanında oldukça tanınmış kıymetli eserlerdir.

XI. asrın sonlarında hekimbaşı Abdülâziz Efendi'nin muhtelif tercümelerini ve III. Selim, II. Mahmut zamanlarına kadar yetişen Şanîzade Ataullah Efendi'nin *Mirâtü'l-Ebdân* ve *Teşrîhü'l-İnsan* adlı meşhur eserinden başka *Kânûnü'l-cerrâhîn, Mi'yarü'l-Etıbbâ, Istılâhât-ı Etıbba, Ahvâlü't-Tabiîye* isimli birçok kitapları daha vardır.[321]

*Ahlâk* – İlk Türk feylesofları, doğrudan doğruya ahlaka dair eser yazmamışlardır. Farabî'nin ahlâkî eserleri Aristo'nun *Ethique a Nicomaque*'ının şerhinden ibaretti. İbn-i Sînâ'nın ahlaka dair hiçbir eseri yoktu. İlk defa umumî felsefeden müstakil olarak ahlaka dair eser yazan Nasir Tusî'dir. Riyazîyat münasebetiyle bahs ettiğimiz bu büyük âlim mantık, felsefe ve ilahiyata dair eserlerinde birçok vesilelerle ahlak meselelerine temas etmektedir. *Tecrit*'inde Gazalî'yi İbn-i Sînâ ile telif ettiği gibi; *Işârât* şerhinde İbn-i Sînâ'yı müdafaa ve Fahreddin Razî'ye hücum etmekte idi.

Nasir Tusî asıl ahlaka dair eserini Acemce *Ahlâk-ı Nâsırî* ismiyle Kahistan hakimi Nasireddin Muhteşem namına telif etmiştir. Aristo ahlakını esas ittihaz ederek yazılmış olan bu kitap birçok noktalarda ondan ayrılmaktadır.[322]

Nasireddin evvela kitabını üç makaleye ayırarak birincisini "Tehbiz-i ahlak"a, ikincisini "Tedbir-i menazil"e, üçüncüsünü "Siyaset-i müdün"e tahsis etmiştir. Birinci makaleyi de iki esaslı kısma ayırdıktan sonra birinci kısımda sırasıyla şu meseleleri tetkik etmektedir: 1) Bu mevzuun bilgisi ve prensipleri. 2) İnsani nefs bilgisi ve nefs-i nâtıkanın vasıfları. 3) Nefis kuvvelerinin sayılması ve onları diğer kuvvelerden ayıran vasıflar. 4) Bu âlemdeki bütün mevcudat arasında insanın şeref ve mevkii hakkında, 5) İnsani nefsin mükemmellikleri ve noksanlıkları hakkında. 6) İnsanın mükemmelliğinde miyar olan hayır ve sa-

321 Osman Şevki, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, İstanbul, 1925.

322 *Ahlâk-ı Nasırî*, Bombay, s. 510. (Darülfünun Halis Efendi Kütüphanesi, No: 1581).



adetin izahı hakkında. Tusî dördüncü fasıl ile İslâmî felsefeye ve mutasavvıflara yaklaştığı halde bu son fasılla doğrudan doğruya *edemonisme* ahlakına bağlanmaktadır.

İkinci kısımda o artık insandan insaniyete, fertten cemiyete intikal ederek doğrudan doğruya ahlak meselelerine girmektedir. Burada başlıca şu maddelerin tetkik edildiğini görüyoruz: 1) Hûlkın hudut ve hakikati ve muhtelif sınıflar ve zümreler arasında ahlakın değişme imkânları hakkında; bu fasılda ahlâkî *relativisme* fikirlerine temas edilmektedir. 2) Ahlâki terbiye sanatı ve onun istinat etmesi lazım gelen bazı esaslar hakkında. 3) Ahlâkların esasları olan başlıca fazilet nevileri ve bunların tarifi hakkında. 4) Bu nevilere dahil olan muhtelif fazilet şubeleri hakkında. 5) Bu faziletlerin zıddı olan ahlâkî fazihalar (*vice*) hakkında. 6) Adaletin bütün diğer faziletlere fâik ve en şerefli olmasının sebepleri ve onun muhtelif kısımları hakkında. 7) Muhtelif faziletleri kazanma tarzları ve saadetin mertebeleri hakkında. 8) Nihayet ahlâkî ve manevî hıfzıssıhha ile ruh hastalıklarının teşhisi ve bunlara karşı alınması lazım gelen tedbirler hakkında.

Eserin ikinci kitabı yani ikinci makalede Nasireddin menzillere ihtiyacın sebebini, mal ve yiyecek hususunda, siyaset ve idare bilgisi aile ve zevceler hususundaki siyaset ve tedbiri, evlatların idare ve terbiyesini,[323] konuşma, adab-ı muaşeret, yemek, ana ve baba ile çocuklar, hizmetçiler ve köleler arasındaki ailevî münasebetleri tetkik etmektedir. Üçüncü makalede halkın medenîleşme ihtiyacı, ictimaîlik rabıtasının esası olmak üzere nazarı itibara alınan sevgi, içtimaî hayatın muhtelif kısımları ve onlara ait bazı taksimler, hükümdarın siyaset ve idaredeki vazifeleri, hükümdarın saray halkı, maiyeti ve memurlarının vazifeleri, nihayet muhtelif içtimaî sınıfların birbirleriyle münasebetleri ve içtimaî vazifeleri görülmektedir.

Tusî'nin bu eserinden başka eskilerden Gazalî'nin *Nasîhatu'l-Mülûk*'u[324] ile *İhyau Ulûm*'unun birçok kısımları ahlaka ait

323 Yusuf Ziya, "Nasir Tusî'nin Terbiye Telâkkisi", *Mihrab Mecmuası*, 5 (1924), s. 132-142.

324 İmam Gazalî, *Nasihatu'l-Mülûk*, (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3898)

olduğu gibi; yenilerden de İbn-i Kemal Ahmet Şemseddin Efendi'nin *Nasîhatu'l-hükemâ*'sı ve *Mesnevi* mütercimi Nahifî'nin *Nehcü's-Sülûk*'u,[325] Mustafa Hurremî'nin *Nizâmü'l-Alem*'i ve Hüseyin Remzi'nin *Ahlâk-ı Hamidî*'si[326] ahlaka dair yazılmış muhtelif eserlerdir. Fakat bunlardan hiçbiri Tusî'nin eseriyle kıyas edilemez.

Türk ahlakçılarından ikincisi Kınalızâde Ali Çelebi'dir. Ali Efendi, bir aralık Fatih'e hocalık eden Ispartalı Hamidî Efendi'nin torunudur. 916'da Isparta'da doğarak ilk terbiyesini Kazasker Kadri Efendi'nin dairesinde gördü. 979'da Anadolu Kazaskerliğine kadar yükseldi. O sene İstanbul'da nekristen vefat etti.[327] *Tecrid, Mevâkıf* ve *Gurer*'e ait haşiyeleri, *Hidâye*'ye ait talikatı, vakıf hakkında risaleleri, Türkçe bir münşeat kitabı, *Divan*'ı ve diğer bazı eserleri vardır. Fakat bütün bunlar arasında en meşhuru ve kıymetlisi *Ahlâk-ı Alâî* ismindeki eseridir.

Bu eser Aristo tasnifine göre amelî felsefe veya onu takip eden İslâm feylesoflarında Hikmet-i amelîyye denilen ahlak (*ethique*), tedbir-i menzil (*œconomique*), ve siyaset-i müdün (*politique*) kısımlarından mürekkeptir. Tusî'nin eseriyle beraber Celâleddin Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Hüseyin Vaiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'si de farisi olarak yazıldıkları için, Kınalızade'nin kitabı Türkçe ahlaka dair ilk eserdir denebilir. Vakıa umumî tasavvufa ait kitapların mühim bir kısmı ahlaka aittir; mesela Hoca Ahmed'in *Divan-ı Hikmet*'i veya *Atabetü'l-Hakayık* gibi eserler; birçok *Fütuvvetnâme*'ler bu meyanda sayılabilir. Fakat bunların istinat ettikleri prensipler felsefe veya ilme değil, tasavvufa yani mistik bir esasa dayandığı için onları ayrıca göreceğiz. Bundan dolayı Kınalızâde'nin eserini felsefî ve ilmi ahlak nevinde ilk eser olarak zikredebiliyoruz.

325 İbn-i Kemal Paşa, *Nasîhatü'l-Hükemâ* (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3904) ve Nahifi'nin *Nehcetü's-Sülûk*'ü (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3905).

326 *Nizamü'l-Âlem* (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 4909) ve *Ahlâk-ı Hamidî* (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3909)

327 Ferit Bey, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4 (Eylül 1332), s. 379-357. Bursalı Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 400.



*Ahlâk-ı Alâî* evvela bir ilimler tasnifi ile başlar.[328] Bu eserde yalnız amelî ilimlerden yani ahlak, tedbir-i menzil ve siyaset-i müdünden bahsedilmekte olup her birine ayrı birer kitap tahsis edilmiştir. Birincisi Aristo'nun *Ethique à Nicomaque, Grande Morale* ve *Morale à Eudeme*'ine tekabül eder. İkincisine ait Aristo'nun *Œconomique*'i, üçüncüsüne ait de *Politique*'i vardır. Kınalızâde'nin ahlakı esas hatları itibariyle Aristo'nun saadet (*eudemonia*) telakkisine merbuttur; fakat bu fikirler İslâm felsefesi ve İslâmî akidenin tesiriyle birçok tadilata uğramıştır. Bundan başka kitabın tertip ediliş tarzında da farklar vardır. Kınalızâde ahlakın ilk kısmına psikoloji ile başlar.[329] Nefse ait taksimler, hayvanî ve insanî nefsin kuvvetleri, insanî nefsin kemâli ve noksanı tetkik edildikten sonra ahlak meseleleri bu psikolojik esaslar üzerine istinat ettirilmektedir.

Ahlâk, "Hûlkler ilmi" olarak tarif edildikten sonra, hûlk ve ef'alin insandan kolaylıkla sâdır olması şeklinde gösteriliyor[330]; böylece Kınalızâde Aristo'nun "itiyat" nazariyesine dayanmaktadır. İfrat, tefrit ve vasat-ı âdil (*juste milieu*) telakkisinde de tamamıyla ona merbuttur. Onun gibi bütün fazilet ve reziletleri saydıktan sonra hepsinin fevkine adalet ve zulmü koyuyor. Adalet hakkındaki izahlarında doğrudan doğruya Aristo'yu nakletmektedir.[331] *Ahlâk-ı Alâî*'yi Aristo'dan ayıran en mühim noktalardan biri Türk ahlakçısının psikolojiye verdiği ehemmiyettir. Kınalızâde mizaç ve ahlak meselelerine çok ehemmiyet vererek hûlkları daima bu mihver etrafında tetkik etmektedir. Bunu herhalde İbn-i Sînâ ve diğer Türk mütefekkirlerinin talille beraber istikraya, müşahhas ve *empirique* görüşe

328 Rıza Tevfik, "Tasnif-i ulûm, Aristo'ya İttibaen Kınalızâde'nin Tasnifi", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, I (1325/)s. 377-388.

329 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak 1248, s. 23-53: Eserin birinci kitabında, Aristo ve İslâmî Türk psikolojisine ait bir methal vardır .

330 Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 53-69: Bu fasıllarda ahlakın prensipleri ve tariflerini görüyoruz. Aristo'nun eserinde I ve II. kitaplara mukabildir.

331 Kınalızâde, *a.g.e.*, s. 75-80.

çok ehemmiyet vermelerine atfedebiliriz.[332] Esasen 'hûlk' kelimesi de mizaç, seciye ve hal mânâsına anlaşılmaktadır.

İkinci kitap *İlm-i Tedbirü'l-Menzil*'dir. Burada beytî ahlak ve iktisat meseleleri tetkik ediliyor. Ailenin kuruluşu, karı ve kocanın vazifeleri, aile faziletleri, Rum ve Hint'te beytî ahlakın muhtelif şekilleri, aile hayatını bozan en mühim reziletler, bunların sebepleri ve izale çareleri bu kitabın mütalaa ettiği başlıca meselelerdir. İkinci kitabın beşinci faslı Kınalızâde'nin terbiye hakkındaki fikirlerini ihtiva etmektedir. Burada terbiyenin prensipleri filozoflar ve kelamcılar arasında bir nevi teliflerden ibaret olan "İnayet-i ezelîye" (*La Grâce eternelle*) fikrine dayanmaktadır. Allah'ın bütün insanî fiillere müdahalesi şeklinde tefsir edilebilen bu fikrin muadilini garpta *Occasionaliste*'lerde ve bilhassa Malebranche'da bulabiliriz.[333] Kınalızâde'ye göre nesli devam ettiren, ana ve babaya şefkat ve muhabbeti veren, böylece terbiye imkânlarını hazırlayan bu 'İnayet-i ezelîye'dir. Ona göre terbiye üç safhadan geçer: Birincisi tabiî terbiyedir. Burada çocuk henüz içtimaî hayatın *convention*'larına dahil olmamıştır. İkincisi telkin terbiyesidir. Burada çocuk içtimaî hayata yavaş yavaş girmeye başlar. Üçüncüsü irade terbiyesidir ki burada da çocuğa şahsiyet ve istiklal kazandırılır. Kınalızâde bütün bu safhalarda fikrî ve bedenî terbiyeye muvazî olarak kıymet vermektedir.

Üçüncü kitap, İlm-i tedbirü'l-medîne yani *politique* hakkındadır. Müellif siyaseti ferdî ahlak esası üzerine tanzime çalışır. Ona göre beden nasıl nefse, nefis de akla istinat ederse aynı suretle medine (*cite*) siyasete, siyaset de hikmete istinat eder. Kınalızâde, bununla beraber siyasî hikmetin esaslarını tafsil etmiştir. Elli sahifeden ibaret olan bu üçüncü kitap daha ziyade ferdî ahlakın siyasete tatbikine dair İslâm ve Türk tarihlerinden alınmış zengin misallerle doludur. Kınalızâde eserinin son faslında *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ile Platon ve Aristo'dan mülhem oduğunu yalnız onlara bazı tarikat ve tasavvuf

332 Kınalızâde'nin ahlakı zamanımızda yeni teessüs etmeye başlayan *Caracteriologie* ilmine çok yakındır.

333 Bu bahis hakkında bkz.: Yusuf Ziya, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Terbiye Telâkkisi", *Mihrab Mecmuası*, 4 (Kasım 1340).



vasiyetlerini ilave etmekten başka bir şey yapmadığını söylüyorsa da birçok noktalarda orijinal fikirler dermeyan ettiği, ahlakı telakkî tarzında Eski Yunanîlerden kısmen ayrıldığı, ilimler tasnifinde lüzumsuz ve hurda teferruata kadar dalarak methedilemeyecek bazı hususiyetler gösterdiği muhakkaktır.[334]

İlimde hareket noktası olarak şuuru almakta, bilâvasıta ve bedihî bilgi olan nefis bilgisinden sonra diğer ilimleri tesise çalışmaktadır[335] ki bu başlayış tarzı başka bir ifade ile Descartes'in *'Cogito ergo sum'*undan farksızdır. Şu kadar var ki Gazalî gibi Kınalızâde de usûlî bir şüpheden sonra ilm-î yakîne vasıl olacak yerde ahlaka vasıl olmuştur. Her ne kadar Kınalızâde ahlakı bir ilim gibi mütalaa ediyorsa da, ilim telakkisinde Eski Yunan ve bütün orta zamanın mefhumculuğundan (*conceptualisme*) kurtulamamış olduğu için bu başlangıç hiçbir feyizli netice doğurmamıştır. Kınalızâde nefis telakkisinde sufîyun ile birleşir. Ve mutasavvıf Şehabeddin Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'ine istinatla[336] nefsi, müstakil gayr-ı maddî bir ruhi cevher olarak tarif eder. Bundan da anlaşılır ki onun ahlakı tamamıyla Aristo ahlakının devamı değildir. Kınalızâde'nin nefis hakkındaki izahatı İbn-i Sînâ'da olduğu gibi evvela bilgi nazariyesi mahiyetinde başlar; ondan sonra *empirique* ruhiyat sahasına geçer. Burada da İbn-i Sînâ'dan gelen ve Eşref Rumî, Taşköprülüzade ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'da[337] devam eden mizaçlar ve bünyeler 'Ahlat' nazariyesine istinat etmektedir.

*Ansiklopedi* – Türk âlimleri içerisinde ilk defa ansiklopedi yazanlar yine ilk büyük mütefekkirler olan Farabî ve İbn-i Sînâ'dır. Birincisinin *Talîmü's-Sâni* ve *İhsâ el-Ulûm*'unu, ikincisinin *Şifâ* ve onun muhtasarı olan *Necat*'ını evvelce görmüştük. Farabî ile muasır veya ondan bir parça daha eski olan diğer bir Türk ansiklopedisti daha vardır: Bu zat Samanoğullarından II.

334 Kınalızâde, *a.g.e.*, II, s. 44-45: İlmi tedbirü'l-medine.

335 Kınalızâde, *a.g.e.*, I, s. 24-25.

336 Kınalızâde, *a.g.e.*, I, s. 23: Makam-ı evvel.

337 Eşrefoğlu Rumî'nin *Müzekki'n-Nufûs*'u, Taşköprülü'nün *Mevzûatu'l-Ulûm*'u ve İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*'sinde mizaçlara ait mâlumata rastlıyoruz.

Nuh'un veziri Ebuhasan Abdullah b. Ahmedü'l-Utebi namına *Mefâtihu'l-Ulûm* adlı eseri telif eden عبدالله بن محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى [Abdullah bin Muhammed bin Ahmed bin Yûsuf el-Harezmî]'dir. İki kısımdan mürekkep olan bu iki kitabın birinci kısmı İslâmî ve dinî ilimlere, ikinci kısmı menşei Yunan ve Hint olan ecnebî ilimlere tahsis edilmiştir. Birinci kısımda fıkıh, kelam, nahiv, kitabet (yani resmi muamelelerdeki tabir ve ıstılahlar), nesir ve aruz, tarih fasılları vardır. İkinci kısımda felsefe, nutuk, tıb, hesap, hendese, nücum ilmi, musiki, mihanik ve kimyaya ait dokuz fasıl bulunmaktadır. Eser, devrine göre mükemmel bir ansiklopedidir. Daha ziyade felsefe mihveri etrafında olan İbn-i Sînâ'nın eserleri bir tarafa bırakılacak olursa Türk âleminde asırlarca müddet bu *Mefatihu'l-Ulûm* ayarında aynı zamanda hem naklî hem aklî ilimlere ait bir ansiklopedi vücuda getirilmemiştir. Gazalî'nin *Ihya-i Ulûmüddin*'i yalnızca dini ve aklî ilimlere ait olduğu için bu zümre içerisinde sayamayız.

Osmanlılar devrinde Taşköprülüzade Ahmet Efendi'nin Arapça yazdığı ve oğlu Kemaleddin Mehmet tarafından Türkçe'ye tercüme edilen *Mevzuatı'l-ulûm* bu boşluğu ilk defa doldurmuştur. Müellif Taşköprülüzade Ahmet Efendi, babası Halep kadılığından mütekaitken 935'de doğmuş, 946'da Sahın medresesine, 958'de İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. 968'de mütekait olarak vefat etmiştir. Burada bahsettiğimiz *Mevzûatu'l-Ulûm*'dan başka *Şakâyık-ı Nu'mâniye* ismiyle meşhur olan biyografik tarihi; mantık, feraiz ve kelama ait muhtelif haşiyeleri, İbn-i Hallekân'ın *Vefayât* (*Nécrologie*) ismindeki eseriyle tarih-i hükemayı ihtiva eden bir *Tarih-i Kebir*'i vardır. Mütercim, oğlu Kemal Efendi 959'da doğmuş ve sadrü'l-ulemalığa kadar yükseldikten sonra 1030 senesinde vefat etmiştir. *Mevzuatu'l-Ulûm*'u ve Hüseyin Vaiz'in *Ahlâk*'ını Türkçe'ye tercüme etmiş; III. Osman'ın emriyle mensur bir şehnâme yazmıştır.[338]

338 *Şakâyik-ı Nu'mâniyye Zeyli*, Ataî (Ahmet b. Mustafa b. Halil Taşköprülüzade ve oğlu Kemaleddin Mehmet Efendi'nin tercüme-i halleri).



*Mevzuatu'l-Ulûm* iki büyük ciltten mürekkep olup[339] orta zaman İslâm medeniyetinin naklî ve aklî bütün ilimleri hakkında ihatalı, fakat mücmel mâlumat veren bir ansiklopedidir. Birinci ciltte bilhassa lûgat, iştikak (*ethymologie*) sarf, nahiv, maanî, aruz, muhadara, divan, tarih, tabakat (*biographie*) mantık, ilm-i ilahî (*théologie*), tıp, baytarlık, kimya, riyazîyat ve musikiden; ve naklî ilimlerden de tefsir, hadis, kelam ve fıkıhdan bahsedilmektedir. İkinci cilt tamamıyla dinî ve naklî ilimlere aittir. Medrese ilmine nüfuz etmek ve orta zamandaki Türk tefekkürüne tenkidî bir nazarla bakabilmek için bu kitap kadar toplu hiçbir yerde mâlumat bulmak kabil değildir. Eserin aklî ilimlere tahsis edilen kısmı aklî ve müsbet ilimlere ait kısmından çok mufassal ve etraflıdır. Bu kitabın tetkiki bize İbn-i Sînâ zamanındaki Türk tefekkürü ile Osmanlılar devrindeki fikrî durgunluk arasındaki büyük farkı da kolaylıkla gösterecek mahiyettedir.

Türk ansiklopedistleri içerisinde en büyüğü ve haklı olarak en meşhuru Kâtip Çelebi'dir.[340] Garp muharrirleri arasında Hacı Kalfa ismiyle tanınmış olan bu büyük Türk âlimi, Abdullah Efendi isminde bir askerin oğlu olup İstanbul'da doğmuş, burada yerleşmiş ve eserlerinin mühim bir kısmını burada yazmıştır. 1067'de fücceten vefat ederek Zeyrek civarında defnedilmiştir. Kâtip Çelebi tarih, coğrafya, siyaset, İslâmî hukuk, riyazîyat, tabiat ilimleri ve bilhassa bibliyografya ve *chronologe* ile meşgul olmuş; bu muhtelif bahislere dair çok kıymetli, orijinal eserler vücuda getirmiştir. Coğrafyaya ait yazdığı eserlerde eski İslâm coğrafyacılarının tavsifi ve tahlili tarzından ilk defa dışarı çıkarak Garp eserlerinin tesiriyle daha umumî ve terkibî bir tarz takip etmeye başlamıştır. Arapça bibliyografik bir eser olan

339 Taşköprülüzade Ahmet Efendi, *Mevzûatu'l-ulûm*, (Mütercimi: Kemaleddin Mehmet Efendi), 2 cilt (I. cilt 844, II. cilt 712 sahifedir.), İstanbul matbaası, 1313/1895.

340 Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Kâtip Çelebi*, İstanbul 1313/1895; M. Cevdet Bey: "Kâtip Çelebi", *Muallimler Birliği Mecmuası*; M. Reşat Bey, "Kâtip Çelebi", *Muhit Mecmuası*, 50 (1932), s. 17; Bursalı Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, III, s. 124-131; Necip Asım Bey, "Osmanlı Müverrihleri", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*.

*Keşfü'z-Zünun*'u[341] İslâm medeniyetine ait eserleri tetkik etmek için en esaslı mehazlardan birini teşkil eder. İbn-i Nedim'in *Fihrist*, Cemaleddinü'l-Kıftî'nin *Tabakatü'l-Etibba*'sından beri Kâtip Çelebi derecesinde mükemmel kitabiyyat eseri vücuda getiren bir alim görülmemiştir.

*Keşfü'z-Zünun* yirmi senelik bir gayretin mahsulü olup 300 kadar ilim etrafındaki bütün Şark eserleri hakkında derin bir tetkiktir. Bu esere Şeyh İbrahim Efendi, Şeyhülislam Arif Hikmet Bey, Bağdatlı İsmail Paşa müteaddit zeyiller yazmışlar ve birçok defalar tabedilmiştir. Kanunî zamanındaki deniz muharebelerine ait *Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar* adlı eseri yakın zamanlara kadar bütün deniz tarihçilerine memba vazifesini gördü. *Geographie* kelimesinin mukabili olarak kullandığı *Cihannüma*, çok dikkate şayan terkibi bir umumî coğrafya eseridir. Latince'ye tercüme edilmiş ve ilk defa H. 1145'te İbrahim Müteferrika tarafından tabolunmuştur.

Bunlardan başka *chronologie*'ye dair olan *Takvim-i Vakayi* ismindeki eseri İbn-i Hallekân'ın *Vefayatü'l-Ayan*'ı tarzında mühim bir *biographie* eseri olan سلم الوصول الى طبقات الفحول [*Sülleme'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*]'ü; devlet idaresi ve siyaset hakkında, bir nevi *sociologique* eseri olan *Düstûru'l-Amel li-ıslâhi'l-halel*'i; muhtelif tarih kitapları, Müderris Şemseddin Bey'in *Zulmetten Nura* ve *Hurafattan Hakikate* adlı eserleri tarzında vücuda getirilmiş olup, din ve itikat meselelerine felsefî ve rasyonel bir bakışla yazılmış olan *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-Ehâk*'ı, büyük bir yekûna varan kitapları arasında en mühimleridir. Bilhassa bu sonuncusunu fikrî ve felsefî kıymeti itibariyle diğerlerinden ayırmak lazım gelir.

Meşgul olduğu muhtelif ilimlerden hiçbirisinde müessis veya müceddit denilecek derecede büyük olmadığı; bilhassa felsefî hiçbir kıymeti bulunmadığı halde Kâtip Çelebi, sırf mesaisinin genişliği ve ansiklopedik ihâtası noktasından Osmanlı devrinin âlimleri arasında büyük bir şöhret kazanmıştır.

341 Gustave Fliigel, *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa b. Abdullah Katip Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum*, Leipzig 1835-58. Arapçası İstanbul'da basılmıştır. Birçok tab hataları olup muhtelif mutahassıslar tarafından tashih edilmiştir.



Büyük Türk ansiklopedistlerinin sonuncusu Bursalı İsmail Hakkı'dır.[342] Hayatını Bursa'da geçirdiği için bu unvanla meşhur olan İsmail Hakkı Efendi, 1063'de Aydos'ta doğdu. Tahsilini 23 yaşında bitirdikten sonra tedrisata başlamış, 'vahdet-i vücûd'a ait bir meseleden dolayı Tekirdağ'a nefyedilmiş, ondan sonra Üsküb'e vaizlikle gönderilmiş ve mühim neşriyatına burada başlamıştır. İsmail Hakkı ilk eserlerinden itibaren muhtelif mevzulara ve ilimlere temas etmekle beraber daima tasavvuf ve 'vahdet-i vücûd' fikirleri onda en hâkim temayül halini almıştır. Tedris hayatına Edirne, Bursa, Magosa'da devam etmiş, II. Mustafa zamanında harbe iştirak etmiş; Hicaz'da, Şam'da bulunduktan sonra hayatının son kısmını tekrar Bursa'da geçirerek, 1137'de vefat etmiştir. İsmail Hakkı esas itibariyle *pantheiste* olmakla beraber fıkıh, tefsir, ahlak, felsefe sahalarında da birçok eserler meydana getirmiştir.

Onun eserlerinde rastladığımız iki mühim vasıf vardır. Birincisi Türkçe'ye verdiği ehemmiyet, lisanının sadeliği ve açıklığı, ikincisi de yazış hususundaki kolaylık ve eserlerinin mevzu ve münderecatında zenginliğidir. İsmail Hakkı, Kâtip Çelebi kadar tetkiklerinde derin ve teferruatında itinalı değildir. O, daha sathî, geniş ve teferruat hususunda daha ihmalkârdır. Eserlerinde tamimciliğe, halkın ihtiyaç ve rağbetine fazla kıymet verir. Fakat buna mukabil İsmail Hakkı'nın eserleri mevzularının mütenevvi olmasına rağmen çok daha felsefî ve fikrîdir. Onda büsbütün yeni ve orijinal fikirler bulunmamakla beraber, İslâmî Türk tefekkürünün yukarıda gördüğümüz esaslı kanaatlerini Türk tasavvufu ile birleştirerek halk arasında okunabilir ve anlaşılabilir bir hale getirmesi itibariyle Türk tefekkürü tarihinde mühim bir rol oynamıştır. Bundan dolayı onu ansiklopedist olduğu kadar da Türk tasavvufunun mühim *didactique* simalarından biri olarak zikredebiliriz.

İsmail Hakkı'nın 125'i geçen eserleri arasında en mühimleri tefsire ait *Rûhu'l-Beyân*, felsefeye ait *Kitâbu'n-Netice* ve *Rûhu'l-*

342 Mehmet Ali Ayni Bey, "İsmail Hakkı'ya Dair Bir Tetkik Hülâsası", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 9 (Ağustos 1928), s. 108-131.

*Mesnevi*, *Kitâbu'n-Necât*, psikolojiye dair *Nakdu'l-Hal*'dir.[343] Bunlardan bilhassa birincisi lisanının sadeliği ve vâzıhlığı sayesinde halk arasında büyük bir rağbet kazanmış olup yakın zamanlara kadar en fazla okunan kitaplardan birisi idi. *Şerh-i Rumûzat-ı Yunus Emre* adlı eserinde bu büyük sufî Türk şairini tahlil etmekte ve bazı medrese âlimleri veya Şeyh Üftâde gibi Yunus aleyhtarlarına karşı onu şiddetle müdafaa ve metheylemektedir.

*Tercüme* – İlk Türk feylesofları önlerinde hazırlanmış büyük bir tercüme mesaisi bulmuşlardı. Böyle olmakla beraber yine Farabî bizzat Aristo'dan birçok tercümeler ve şerhler yapmıştı. İlk Türk riyazîlerinin de Yunanlılardan ne kadar çok istifade ettiklerini evvelki fasıllarda görmüştük. Fakat artık VI. ve VII. asırlardan itibaren tercüme faaliyeti durdu. Eski Yunan eserleri tamamıyla ve kâfi derecede nakl ve şerhedilmiş telakki edildi. Bir daha membalara kadar inmeye kimse lüzum görmüyor, yalnızca onlara istinat eden Farabî ve İbn-i Sînâ'yı şerhetmeye çalışıyordu. Fakat bu vaziyet menbalardan uzaklaştıkça vuzuhun kaybolmasına sebep oldu. Esasen, evvelce söylediğim gibi, Osmanlı devrinde tefekkür felsefe ve riyazîyattan gittikçe kelam ve sûrî mantık istikametine doğru gitmekte olduğu için bu vaziyet vuzuhsuzluğu büsbütün arttırıyordu. İşte fikir faaliyetinin oldukça uyuşuk olduğu böyle bir devirden sonra bizde başlayan ilk intibah hareketi zamanında, yani III. Ahmet devrinde Yanyalı Esat Efendi, Farabî ve İbn-i Sînâ'nın eski tercüme ve şerhlerini kifayetsiz, hatta yanlış bularak Aristo'yu yeni baştan ve doğrudan doğruya Yunanca'dan tercüme etmeye teşebbüs etmiştir. Esat Efendi'nin bütün Aristo'yu tercümeye muvaffak olup olmadığını bilmiyoruz. Fakat elimizdeki mahdut birkaç tercümesi

343 Mehmet Ali Ayni, *Un philosophe Turc: İsmail Hakkı de Brousse*, Paris 1930. Bu eser, Harward'da 1928'de yapılan Beynelmilel Felsefe Kongresi'nde Türkiye namına murahhas olarak bulunan müellif tarafından tebliğ olarak okunmuş, aynı sene İstanbul'da Felsefe Cemiyeti ictimaında tekrar edilmiş olup, bilahare Fransızca olarak tabolunmuştur.



bile teşebbüsün kıymetini göstermeye kâfidir.[344] Esat Efendi, *Semaü't-Tabiî*[345] tercümesinin mukaddemesinde kendisine Sadrazam İbrahim Paşa'nın Aristo eserleri içerisinde en dakîki olan bu kitabı tercüme etmesini emrettiğini ve aslına mutâbık olarak emri yerine getirdikten sonra Karaferyeli rahip Yovanes Kotinos'un aynı eser hakkında yazdığı Yunanca şerhi tercüme etmek suretiyle birçok müşkilleri hallettiğini söylüyor. Bundan sonra da bu sahada evvelce yapılmış olan bütün tercümelerin doğrudan doğruya Yunanca'dan yapılmayıp Süryanî veya Nasturî lisanları vasıtasıyla ikinci ve üçüncü ellerden nakledilmesi dolayısıyla hatalı olduğunu ve bu hatadan Farabî ve İbn-i Sînâ eserlerinin de kurtulamadığını ilave ediyor. Esat Efendi yalnız, bazı kayıtlarla İbn-i Rüşd'ün tercümelerine kıymet veriyor. Asıl tercüme ve şerhine başlamazdan evvel Hikmetü't-tabiîye yani *Physique*'in öğrenilmesindeki faydaları anlattıktan sonra, bütün eski ve yeni mütefekkirlerin en büyüğü addettiği Aristo'nun hayatı, terbiyesi ve fikirlerinden bahsediyor; eserlerinin tam bir cedvelini veriyor.[346] İlk ve orta zamanın muhtelif mütefekkirlerinin Aristo'nun bu eseri hakkındaki mütalaa ve tenkitlerini zikrediyor. Bu münasebetle birçokları arasında Simplicius'un, Philoponus'un ve bilhassa Saint Thomas'nın isimlerini görüyoruz.[347] Aristo fiziği etrafındaki münakaşaları tetkik ederek

344 Esat b. Aliyülyanyevî, Tercüme-i Kütüb-ü Semaniye li Aristo, [Murat Molla Kütüphanesi, Hamid-i evvel vakfı (Kütübü'l-Hikme), No: 784].

345 Aristo'nun fiziğe ait eserleri mevsuk olarak *Physique*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione* ve *Meteorologica*'dır. Asıl fizik sekiz kitaptan mürekkep olup, her biri dörderden iki gruba ayrılıyordu. İşte كتب الثمانيه [*Kütübü's-Semâniyye*] bunlardır. Buradaki السماعا لطبعي [*Es-Semâ'u't-Tabî'î*] yalnız birinci grubun tercümesidir.

346 Aristo'nun burada zikredilen bibliyoğrafyası ile eski Türk feylesoflarının bahsettikleri eserleri arasında da fark görülmektedir. Bilhassa Aristo'ya atfedilen *apocryphe* eserler burada görülüyor. Onu eski Türk feylesofları ve bugün bizce mâlum olan Aristo eserleriyle mukayese ederek *Felsefe Yıllığı*'nda neşredeceğiz.

347 Bu münasebetle zikredilen başlıca Yunan ve Lâtin şerhleri, توماالقوناتس، ثمتيوس، فلوبونوس. ...وقايوي [Somakonates, Semetyus, Floponos, Sempakliyus],Thomas d'Aquin, Skotos, Kabnatos, Kapraolos,

başlıca sekiz kanaati hülasa etmektedir. Bunlardan, 1) İbn-i Rüşd ve Saint Thomas'nın iştirak ettikleri, harekete elverişli mevcut telakkisi; 2) Contartus'ın iştirak ettiği tabiî cisim telakkisi; 3) İbn-i Sînâ ve Albert Le Grand البرتوس الكبير [Albertosu'l-Kebîr]'in iştirak ettikleri harekete elverişli cisim telakkisi; 4) Scot Erigene'in (Skotos) iştirak ettiği tabiî cevher telakkisi; 5) Franceskos'un iştirak ettiği tabiî mevcut telakkisi; 6) Lucillus ve diğer bazı Latinlerin iştirak ettikleri tabiat telakkisi; 7) Tekevvün ve fesada tabi olan *Generation et Corruption* cisim telakkisi; 8) Bazı Latin şarihlerinde gördüğümüz mürekkep cisim tabiî telakkisini görüyoruz.

Yanyalı Esat Efendi bu uzun medhalden sonra asıl eserin tercüme ve şerhine giriyor. Burada Jean Le Grammairien'in, Saint Thomas'nın şerhleriyle mütercimin Karaferyeli'ye istinat eden şerhi karşılaşmaktadır. Her vesile ile İbn-i Sînâ ve Farabî'ye hücum etmekte ve onları Garp şârihleriyle itmam veya tashihe çalışmaktadır. Esat Efendi eserinin sonlarında iddiasını daha ileriye götürerek Latin âlimlerinin de bu bahis hakkında yazdıkları zaman meseleyi çok karıştırdıklarını ve kendisinin bütün bunları mukayeseden sonra basitleştirdiğini iddia etmektedir.[348]

Esat Efendi Yanya'da Rumca ile beraber Türkçe ve Arapça tahsil ederek 1098'de İstanbul'da Akşehirlizâde İbrahim Efendi'den tahsilini ikmal etmiş ve müderrisliğe başlamıştı. En ziyade temayülü riyazîye ve tabiat ilimleri idi. Fakat bir müddet sonra Farisi öğrenerek İran edebiyatı ile meşgul oldu. O sırada yeni tesis edilen Darü't-tıbaati'l-âmire musahhihliğine tayin edildi. Bu vazifesinde iken 1143'de vefat etti. Şark dillerinden Türkçe, Arapça ve Acemce; Garp dillerinden Yunanca ve Latince biliyordu. Yukarda bahsettiğimiz tercümelerinden başka Arapça ve Acemce'den de birçok tercümeler vücuda getirmiş idi. Aynı

Prolugos, Ferraryos, Centilos, سارقيوالراهب [Sarkiz el-Râhib] Molentos, Rahip Kompelts, Preryos ve Frankes'tir.

348 *Tercüme-i Kütüb-i Semaniye*, s. 233: اعلم ان علماء اللاتين قدكتبوافهذا البحث امور اكثيرة و شوشواه تشويشا عظيما ونحن نسعي ان تختصر الكلام [İ'lem enne ulemâ'i'l-lâtîn kad ketebû'l-hâzâ'l-bahsi umûr-i ekser (...) teşvîşen azîmen ve nahnu nes'a en tahtasira'l-kelâm] ilaahir...



zamanda şair olan Esat Efendi'nin tam bir *Divan*'ı ile kelam ve tasavvufa dair muhtelif risaleleri vardır.[349] Şark eserlerinden İbn-i Sînâ'nın *Şifâ*'sını, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ını, mantık hakkında Saraceddin Ürmevî'nin *Metâliü'l-Envâr*'ını ve aynı eser hakkındaki bir şerhi tercüme etmiştir. Bu suretle Esat Efendi'nin felsefe sahasındaki hizmeti, orta zamana ait Şark ve Garp eserlerini aynı zamanda tercüme ederek iki âlem arasında mukayese yapabilmek imkânını temin ettiği için, çok büyüktür. Fakat bu eserlerden hiçbirisi tabedilmemiş olduğu için –maalesef– kâfi derecede yayılamamış ve lazım gelen tesiri de yapamamıştır.

349 Bursalı Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 234-235; Şemseddin Sami Bey, *Kâmûsu'l-Âlâm*, I. cilt.

# V

# Türk Tasavvufu

Türklerde tasavvuf ceryanı IV. asrın sonlarında Orta Asya'da başlamış[350] Buhara ve Semerkand'da yetişen halk dervişleri yavaş yavaş kasabalar ve göçebeler arasına doğru sokulmuşlardır. Eski Türk ozanlarının yerine atalar ve babalar kâim olmakta idi. Bunların en eskileri Baba Fergânî, Arslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata[351] idi. Fakat bu halk mistisizminin istinat ettiği felsefî esasları tespit etmeye imkân yoktur. Çünkü onlardan bize hemen hiçbir eser kalmamıştır. Ancak kolaylıkla tahmin edilebilir ki bunlar İslâmî tesirlerin henüz derinleşmemiş ve yalnız klişe halinde kalmış olan şekli içerisinde eski Türk itikatlarının devamından ibarettir. Bu tahmini kuvvetlendiren cihet, ilk tasavvuf ceryanlarının İslâm tesirlerine en açık bulunması icab eden şehir ve medrese hayatından çok uzakta, bilhassa göçebeler ve köylerde yayılmış olmasıdır. Biz onları, büyük Türk mistiklerini yetiştiren ilk mânevî muhit olarak telakki edebiliriz.

*Mysticisme* hareketi, İslâmiyet'e daha evvel girmiş ve fikir ananesine karışmış olmak itibariyle, Türklerden evvel Araplar ve Acemlerde başlamıştı. Bunun neticesi olarak ilk büyük Türk mistikleri de eserlerini Acemce olarak yazmışlar ve İran mistiklerini numûne olarak almışlardır. Ancak VI. asır sonlarına doğru Acemler tarafından vücuda getirilmiş olan bu eserleri Türkçe'ye tercüme etmek teşebbüsleri başladı. Bundan dolayı Türk tasavvu-

350 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 21.

351 Ali b. Hüseyin, *Reşehât ü Aynü'l-Hayât Tercümesi* (Çev.: Mehmed b. Mehmed Şerif El-Abbasî), İstanbul 1853; Câmî, *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns* (Çev.: Lamiî), İstanbul 1872.

funun büyük üstadlarını görmezden evvel, orada rastladığımız ilk tercüme faaliyetine temas etmek lazımdır. Türk mistiklerine numûne olan ilk eserler Feridüddin Attar'ındır. Bu büyük İranlı mutasavvıf *Pendnâme, Mantıku't-Tayr* ve *Tezkiretü'l Evliya* ismindeki eserleriyle o zamana kadar tespit edilememiş ve yalnız dağınık rivayetlerden ibaret kalmış olan büyük sofuları toplamış ve *mystique* tecrübenin nazariyesini yapmaya kalkarak onu *didactique* ve mazbut bir hale getirmişti. İşte bundan dolayı ilk Türk mütercimleri de onu takip ettiler. Yine aynı asırda Hakim Senaî, *Hadîkatü'l-Hakîka* adlı eserinde *pantheisme* fikirlerini inkişaf ettirirken medrese telakkilerini çok aşmış olduğu için birçok hücum ve itirazlara uğramış, fakat Bağdat âlimlerinin takdirlerini kazanarak büyük bir rağbet elde etmişti. Feridüddin Attar ve Hakim Senaî henüz daha Türk sofileri tarafından tercüme edilmezden ve okunmazdan evvel, Türkler arasında doğrudan doğruya bir halk mistisizmi başladı. Bir taraftan eski Türk hikmeti ile birleşmeye ve onun yerini tutmaya çalışan bu halk mistisizmi ile İran'ın felsefî tasavvufuna ait tercümeler inkişaf ederken, diğer taraftan Türkler tasavvuf sahasında ilk büyük ve orijinal mahsullerini Acemce olarak vermeye başladılar. VII. asır içerisinde Orta Asya'da Necmeddin Kübra, Azerbaycan'da *Mahzen-i Esrâr* muharriri şair Nizamî-i Gencevî, Anadolu'da Mevlâna Celâleddin Rumî yetişmişlerdir. Eserlerinin Farsça ve Arapça olmasına rağmen her üçü de Türk oldukları gibi, klasik Arap ve İran tasavvuflarından çok farklı ve orijinal fikirler getirmişlerdir. Aynı asır içerisinde tasavvuf fikir hareketi olmakla kalmayıp ahlâkî ve siyasi teşkilat yapmaya başlamış; artık gerek Arap ve Acemlerin tetkiki, gerek Türklerin kendi eserleriyle çıraklık devresini kâfi derecede geçirmiş olan Türk mistikleri yeni nesiller için *didactique* eserler meydana getirmeye başlamışlardır. İşte VII. asır nihayetlerinde Türk *mysticisme*'i bu safhalardan geçmek suretiyle, kendi diliyle ifade edebileceği felsefî ve sanatkârane yeni bir dünya görüşü olmak istidadını kazandı. İlk orijinal *mystique* Türk şairi Yunus Emre bu asır sonunda yetişti. İlk büyük mistik Türk nasiri Sînân Paşa, VIII. asır ortalarında yaşadı. İlk mistik mütefekkirler de IX. asırdan sonra görünmeye başladılar.



Bu esasa göre Türk tasavvufunu şu sıra içerisinde tetkik etmek muvafık olacaktır:

1) Sırrî hikmet (*La sagesse mystique*): Bu ilk Türk tasavvuf cereyanında Hoca Ahmet Yesevî ve halefleriyle, Ahmet Yüknakî'yi görüyoruz.

2) Klasik mutasavvıflar: İslâmî ve müşterek tasavvuf ananesine uyarak Arapça ve Acemce çok esaslı eserler vücuda getiren büyük Türk *mystique*'leridir ki yukarda zikrettik.

3) Mütercimler: VI. asır sonlarında başladığını tahmin edebileceğimiz bu faaliyetten bize kalan Heratlı Malik Bahşi, Gülşehrî Süleyman, Mir Haydar Türk'tür.

4) Teşkilatçılar: Türkistan'da Horasan erenlerinin başı olan Ahmet Yesevî ile Bahaüddin Nakşibend ve Anadolu'da Sultan Veled, Hacı Bektaş, Hacı Bayram ve Eşref Rumî'yi bu sırada sayabiliriz.

5) Sırrî edebiyat: Buradan yalnız Yunus Emre ve açtığı büyük ceryanla, tasavvufi nesri yaratan Sinan Paşa'yı göreceğiz.

6) Sırrî tefekkür: IX. asırda başlayan bu cereyan içerisinde Bedreddin Simavî, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Bursalı İsmail Hakkı'yı göreceğiz.

Türk tasavvufunu bu suretle cereyanlara ayırırken aynı zamanda mümkün olduğu kadar da *chronologique* sıraya riayet etmeye çalıştım.

### *1– Sırrî hikmet*

İlk Türk tasavvuf cereyanı, ahlâkî ve ilmî bir felsefedir. O, Türkler arasında İslâmiyetten evvel de mevcut olan kuvvetli bir hikmeti (*sagesse*) yenileştirmek ve kuvvetlendirmek için onu İslâm tefekkürü ile telife çalışmış; bu hususta en müsait ve hakimane görüşü tasavvufta bulduğu için oraya başvurmuştur. O suretle ki bu ilk Türk tasavvufu, aynı asırda doğan İran tasavvufunun tamamıyla zıddı vasıflar gösterir. İran tasavvufunun gayesi her şeyden evvel sanattır. O, mistik halet-i ruhiyeyi sanatkârane bir dünya görüşünün vasıtası olarak kullanır. Tasavvufun *symbolisme*'ine sırf bu maksatla müracaat etmiştir. Halbuki Türk

tasavvufunun gayesi bilakis her şeyden evvel ahlaktır. Orada tövbe, feragat, fedâ-yı nefs ve ruhî tasfiye ancak ahlâkî bir gayeyi temine yarayan vasıtalar olduğu için kullanılmıştır. Türk tasavvufu bu sahasında kendi gayesini alâkadar etmeyen ince ve sanatkârane bir *symbolisme*'den büsbütün sıyrılmıştır. Diğer cihetten İran tasavvufu, açıktan açığa insaniyetçidir. Eski İran hikmetinde olduğu gibi burada da mevzubahs olan yalnız insandır. O, milletler, devirler ve sınıflar fevkinde mutlak olarak insanı mütalaa eder. Onu kendi *pantheiste* görüşüne nazaran Allah'ın aynası ve nusha-i kübra addettiği için âlemin merkezi haline getirir. Halbuki Türk tasavvufu bu ilk şeklinde, eski Türk hikmetiyle bağlarını muhafaza ettiği için, burada memleket rabıtaları, vatan ve ülke telakkileri insan fikrinin yanında yer almaktadır. Bilhassa İran'ın ahlakçı sufîleri olan Feridüddin ile Hakim Senaî'yi bu noktada sırrî Türk hikmeti ile mukayese edebiliriz. Hatta bu hususta mutasavvıf olmamakla beraber sufîyane bir lisana ve zevke malik olan Şeyh Sadi'yi de sırrî Türk hikmetinin karşısına koymak mümkündür.[352] İşte bu husûsî vasıflarından dolayı ilk Türk tasavvufu olan 'Sırrî Hikmet'i ayrı bir ceryan halinde mütalaa ediyoruz.

*Hoca Ahmed Yesevî* – VI. asır içerisinde Orta Asya'da Türk sırrî hikmetinin ilk büyük üstadı Hoca Ahmed Yesevî'dir. Ondan evvel Buhara'da yaşayan Abdülhalık Gacdevanî ve diğer bazı Sırrîleri de aynı sınıfa koyabilirsek de bunların hiçbir eserine mâlik değiliz. V. asrın son senelerinde doğmuş; hayatını Semerkant, Buhara civarında geçirdikten sonra 652 senesinde vefat etmiştir. Hoca Ahmed'in zamanımıza kadar kalan eserleri *Divan-ı Hikmet ve Makâlât-ı Erbaîn*'dir. Köprülüzade Fuat Bey'in söylediği gibi *Divan-ı Hikmet* ismi yalnız Hoca Ahmed'in kitabına mahsus olmayıp, alelumum bu nevi eserlere sonradan ve-

352 Şeyh Sadi *Gülistan*'ı yazdıktan sonra Mevlâna Celâleddin'e göndermiş, o da mütalaa olmak üzere kenarına بي نمكست [bî-nemekest] yazarak iade etmiş; bunun üzerine Sadi'nin ولیکن حلواست [ve lîken halvâst] cümlesiyle mukabele etmiş olduğu rivayet edilir. Bu hikâye sanatkârane tasavvufla hakîmâne tasavvufun farklarını göstermek itibariyle şayanı dikkattir.



rilmiş olması çok muhtemeldir.[353] Fuat Bey, Hoca Ahmed'in efsanevî ve tarihî şahsiyetlerini tetkik ettikten sonra onun etrafında *legendaire* bir hava bulunduğunu, rivayetlerin hakikatten çok ayrıldığını göstermiştir.[354]

Hoca Ahmed'in kitabı –bugünkü şekliyle– yalnız kendi şiirlerini değil, aynı zamanda Orta Asya ve Anadolu'dan birçok halifelerinin yazılarını da ihtiva etmektedir. Bundan dolayı doğrudan doğruya ona ait olan yazıları ayırmak oldukça müşküldür. Hoca Ahmed'de İslâm tasavvufunun bilhassa tarikat yani *exercice* safhasını görüyoruz. Bu safhada o tövbe, istiğfar ve feragati ahlâkî bir teşekkülün vasıtaları olarak kullanmaktadır. Bütün eserinde İran mistiklerine mahsus olan derinlik ve remziliğe asla tesadüf edilmez. İki dünyayı iki haşhaşa benzetmek gibi çok basit teşbihlerden başka bir şey yoktur.[355] Fakat sanat noktasından o ne kadar basit ise, amelî ahlak noktasından o derecede kuvvetlidir. Hoca Ahmed tasavvufî hikmetine numûne olarak en başta kendi hayatını almakta; şahsî mücadelelerini, feragatlerini, hata ve tashihlerini, hakimane ve sırrî tecrübelerini göstermektedir. Onda vatan alâkası hikmetin istinat noktalarından biridir. Klasik tasavvufta esas olan 'yetmiş iki millete bir gözle bakmak' ve insaniyetçilik fikri Hoca Ahmed'de vatancılık fikriyle tadil edilmiştir.

Hoca Ahmed'in basitliği, kolay anlaşılır ve avamcı olması büyük bir süratle halk arasında yayılmasına, az zaman zarfında bir veli gibi birçok zümre tarafından takip ve taklit edilmesine sebep olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya geçen Horasan erenleri oraya Hoca Ahmed'in sırrî hikmetini götürüyorlardı. Sarı Saltuk, Hacı Bektaş, Taptuk Emre ve daha birçokları bunlardandır. Orta Asya'da Hoca Ahmed'i takip edenler de çoktu. Hakim Süleyman Ata, Mansur Ata, Resûl Ata, Arslan Baba, Zengi Ata bunların en meşhurlarıdır. Bunlar arasında Hoca Ahmed'in

353 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 134-135.

354 Köprülüzade Mehmet Fuat, *a.g.e.*, s. 31-68.

355 Köprülüzade Mehmet Fuat, *a.g.e.*, s. 170-171. Fuat Bey burada Mevlâna'nın da aynı teşbihi yaptığını söyleyerek iki beyit naklet-mektedir.

açtığı çığırda devam ederek sırrî hikmeti daha ameli bir hale getiren Süleyman Efendi'nin *Bakırgan Kitabı*'dır. Bu kitap VIII. asırda Çağatay lisanıyla yazılmış ve Orta Asya Türkleri arasında çok büyük bir rağbet kazanmış olduğu halde Anadolu'ya geçememiştir. Halbuki Horasan erenlerinin tesiriyle *Divan-ı Hikmet* Anadolu'da da yaşamıştır.

*Yüknekli Ahmet* – VI. asrın sonlarında yetişen sırrî hikmetin diğer bir üstadı Ahmet b. Mahmut Yüknâkî'dir. Hoca Ahmet aruzla beraber heceyi kullandığı ve halk arasında yayıldığı halde Yüknekli Ahmet yalnız aruzu kullanmış ve görünüşe göre yalnız yüksek tabakalar arasında yayılmıştır. *Atebetü'l-Hakâyık* ismindeki eserinde tasavvufun izleri daha zayıf ve ahlâkî tatbikat daha esaslıdır.[356]

Homeros gibi anadan doğma kör olan Ahmet, Attar'ın *Pendname*'si tarzında yazdığı eserini VI. asır nihayetlerinde Dad sipehsalar Bik namına telif etmiştir. Biz kitabın 884'te Abdürrezzak Bahşi tarafından istinsah edilmiş olan Uygur harfleriyle yazılmış bir nüshasına malik bulunuyoruz. Manzum hikemiyat tarzında yazılmış ve on fasla ayrılmış olan eserin birinci faslında Peygambere 'naat'ta bulunduktan ve ikincisinde Dadsipehsalar Bik methedildikten sonra kitabın telifindeki maksat anlatılıyor. Dördüncü fasıldan sonra asıl eser başlıyor. Evvela ilim ve cehaletin fayda ve zararları gösteriliyor. Ondan sonra dilden gelen fenalıklar ve sakınma lüzumlarına, daha sonra dünyanın büyük değişmeleri 'Mukadderatı' karşısında insanın vaziyeti gösteriliyor ve hakimane tavsiyelere girişiliyor. Artık müellif buradan itibaren sırrî bir hikmeti telkine başlamaktadır. 'Fani dünyaya rağbet etmemek, kazaya rıza' şekillerindeki tavsiyeleri tamamıyla mistik bir mânâ taşımaktadır. Son fasıllar ha-

356 *Aybetü'l-Hakayık* evvelâ Necip Asım Bey tarafından metin, transcription ve tahlilleriyle beraber iki risale halinde ve *Hibetü'l-Hakâyık* ismiyle neşredilmiş; sonradan *Türkiyat Mecmuası*'nda Köprülüzade Fuat Bey bu ismin *Aybetül-Hakayık* olması lazım geldiğini yine metne istinat ederek göstermişti. عيبه [Aybe] Heybe mânâsına kullanılmaktadır. Kitap müsteşriklerin de nazarı dikkatini celbetmeye başlamıştır.



sislik ve cömertlik faziletlerine, muhtelif ahlâkî meziyetlere tahsis edilmiştir. Kitap bittikten sonra Emir Seyfeddin ve Arslan Hoca Turhan'a ait birer fasıl gelmektedir.

Kitabın ifadesi çok kuru olmasına, muhtelif vesilelerle ayet ve hadislere müracaat edilmesine rağmen heyet-i mecmuasında sırrî hikmet havası hakim bulunmaktadır.

Sırrî hikmetin bu iki üstadından sonra Orta Asya'da *Bakırgan Kitabı* ve Anadolu'da Hacı Bektaş görülüyor. Fakat artık bundan sonra klasik tasavvufa ait tercümeler ve bu sahada Türklerin vücuda getirdikleri şahsî eserler tasavvufa daha yakından ve daha derinden nüfuz etmeyi temin etmiştir.

*Harzemli İslâm* – H. 713 tarihinde *Muînü'l-Mürîd* isminde sırrî hikmete ait bir eser vücuda getirmiş olan Harzemli Baba İslâm da bu zümre içerisinde zikredilebilir. Bu zatın üslubundan ve ifade tarzından Harzemli olduğu tahmin ediliyorsa da hayatı mâlum değildir.[357] Kendi verdiği mâlumata göre Baba İslâm'ın oğlu olan bu zat 713 senesinin Ramazan ayında eseri bitirmiş ve *Muînü'l-Mürîd* ismini vermiştir.[358]

Bütün tasavvufi hikmet kitapları gibi şeriat, tarikat, hakikat safhalarından geçmektedir. Birinci kısımda en sathi ve âmiyane mânâsıyla anlaşılan imandan bahsettikten sonra, dinin zahiri ve şekli cihetinden yavaş yavaş daha derunî ve ruhi esaslarına doğru giriyor. İradet bahsinde muhip ve müridin manevî terbiye için iradesini nasıl terkedeceğini, 'Muhabbet' bahsinde müridin şeyhe nasıl yaklaşacağını, onun telkinini kabul edeceğini anlatıyor.

357 Bu eser ve müellifin hayatı hakkında bkz.: Zeki Velidi, "Harzem'de Yazılmış Eski Türkçe Eserler: Muinü'l-mürid", *Türkiyat Mecmuası*, II (1926), s. 315-346.

358 Kendi ismini "Bu kaç söz itigân ati İslâm ol / Tiyik ahır vakti iman İslâm ol" beytinde söylüyor. Babasının adını "Atam baba İslâmî Veliyelvera" mısraında görüyoruz. Daha aşağıda "Bu ebyatlar atı Muînü'l-Mürid" mısrasıyla ismini ve "Tarih yiti yüz onüç erdi yılı" mısrasıyla yazıldığı zamanı söylüyor. Bu eseri ilk defa Maarif Vekâleti Kütüphaneler Müdürü Hasan Fehmi Bey bulmuş olup, Hamit Zübeyr Bey tarafından istinsah edilen nüshasından tetkik edilmiştir.

Bundan sonraki 'şeriat, tarikat ve hakikat' unvanını taşıyan fasılda geçilecek mertebeler hakkında çok basit izahat veriyor. Asıl bundan sonra فی سکرالحق و ذکر الابرار [Fî-sekri'l-hakk ve zikri'l-ebrâr] في السلوك [Fî's-sülûk] القلب والنفس [el-Kalbü ve'n-nefs] unvanlarını taşıyan fasıllarda kitap zahiri ve talimi (*didactique*) lisanını bırakarak tasavvufî hikmete giriyor. Harezmî ismindeki bir şairin *Muhabbetnâme*'si ile beraber VIII. asır Harzem Türklerinin fikrî hayatını temsil eden *Muînü'l-Mürît* asıl metinde 51 sahifeden ibaret edebi ve fikrî kıymeti *Divan-ı Hikmet* veya *Aybetü'l-Hakayık*'ın altında olan bir eserdir.[359]

359 Zeki Veliki Bey, kendinden evvelki bazı Rus âlimlerine de istinat ederek evvelce Harzem'de Türk olmayan İranlı bir kavmin yaşadığı ve Selçuk istilâsından sonra o civarda Türklerin yerleşmiş olmasına rağmen yine eski lisanın devam ettiğini iddia etmektedir. Hatta o lisana ait bazı kelimelerin Harzem'de yazılmış Arapça Fıkıh kitaplarında bulunduğunu söylemektedir. Fakat El-Birunî'nin Mısır'da basılmış کتاب الصدله فی الطب [*Kitâbu's-Saydane fî't-Tıbb*] ismindeki eserinde bu Harzemli âlim kendisinin ilmî eserleri ana diliyle yazmadığını, kendi lisanı olmayan Arapça ve Acemce'ye müracaata mecbur kaldığını zikrediyor ki bu da Harzem'de Farisinin bulunmadığını gösterir. (Bu eser eksik olarak Ritter tarafından Almanca'ya tercüme ve aslıyla beraber basılmıştır, 1933) یاقوت الحموی [Yâkûtü'l-Hamavî] معجم البلدان [*Mu'cemü'l-Büldân*]'da bu memleketten bahsederken kelimenin odun ve balık mânâsına olmak üzere خوار [hâr] ve زم [zem]'den mürekkep olduğunu ahalisinin buraya başka yerden geldiğini söylüyor. Civarında Türklerin sakin olduğundan bahsetmesi asıl halkın Türk olmadığına delâlet edemez. Çünkü Türk kelimesine verilen mânâ muhtelif devirlerde çok fazla değişmiştir. İslamiyetten ve Türk istilâsından çok evvel burada oturan kavim hakkında İbn-i Havkal ve İbn-i Fadlan'ın verdikleri mâlumat da şüphelidir. Bununla beraber İslâmiyetten evvel bu civarda aslen İranî bir kavmin oturmuş olduğu kabul edilse bile Hicret'i takip eden asırlarda ve bilhassa Selçuk muhaceretinden sonra bunların kesif Türk kütleleri arasında tamamıyla erimiş oldukları muhakkaktır.



## 2– *Klasik Tasavvuf*

Klasik Türk tasavvufu, İslâm medeniyetinin muhtelif irfan merkezlerinden gelen tesirleri toplayarak VII. asır başlarında Anadolu'da inkişaf etmiş ve en mühim eserlerini burada vermiştir. O derecede ki bu asır Türk tefekkürü tarihinde mistik temayüllerin hakimiyeti, ve bu temayüllerin çok kuvvetli bir millî şuur uyandırması ile temayüz etmektedir.[360] Türk tefekkürü o zamana kadar hiçbir devirde bu asırda olduğu kadar bir kutup etrafında toplanmamış ve fikirle hayat arasında bu kadar sıkı bir irtibat doğmamıştır. Türk tefekkürü bundan dolayı, skolastik felsefede göstermediği orijinalliği mistik felsefe sahasında göstermiş olduğu gibi; o devrin fikrî yaradışları kitap ve hayat üzerindeki derin izlerini yakın zamanlara kadar muhafaza etmişlerdir.

Türk tarihinde dikkate değer bir canlılık devresi olan bir fikir hareketi ile VII. asırda Anadolu'nun siyasi ve bünyevi temerküzü arasında sıkı rabıtalar görülmektedir. Daha evvel, Haçlı seferleri tarafından hırpalandıktan sonra bu asırda Moğol istilasına uğrayarak büsbütün parçalanan Anadolu Selçuklu devleti yerine büyük bir istila ve intişar kudreti gösteren Osmanlı devletinin kaim olması başlı başına izaha değer bir hadise teşkil etmektedir. Namık Kemal'in dediği gibi "Cihangirâne bir devlet çıkardık bir aşiretten" sözüyle bu mühim tarihî hadiseyi halletmek mümkün olmadığı çoktan beri anlaşılmış olmalıdır ki bu mesele birçok müsteşrikleri ve Türk âlimlerini meşgul etmiş ve bazı monografiler vücuda gelmiştir.[361] Bütün tetkiklerin meseleyi daima bir cephesinden mütalaa etmeleri, onu daha etraflı

360 Anadolu'da fikrî ve siyasî temerküz adlı küçük bir tetkik yapmaktayım.

361 Gibbon'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Meselesi* (İstanbul 1928) ismindeki eserini Ragıp Hulûsi Bey tercüme etmişti. Aynı mevzu üzerine Krelitz bir monografi vücuda getirdiği gibi Köprülüzade Fuat Bey, *Türkiyat Mecmuası*, No: 1 (1925)'de mühim bir makale yazdı.

Bu meseleye dair "Anadolu'da fikrî ve siyasî temerküz" adlı bir tetkik hazırlamaktayım. Henüz neşredilmemiştir.

ve ilk sebepleriyle beraber almamaları hükümlerinin sathi kalmasına sebep olmuştur.

Kanaatimizce VII. asırda başlayarak, IX. asıra kadar devam eden bu fikrî ve siyasi canlılığın sebeplerini, orta zaman tarihinin çok büyük ve müşterek bazı vak'alarında aramak lazımdır. O suretle ki orta zaman dünyasındaki büyük değişiklikler, Türk dünyasında olduğu kadar bütün medenî âlemde de Anadolu'nun fikrî ve siyasi bir faikiyet kazanmasını temin etti. Klasik Türk tasavvufunun ve buna bağlı olan diğer fikir cereyanlarının doğuşunu izah etmek için kısaca bu ilk sebeplere kadar yükselmemiz lazımdır: VI. asırda Haçlı seferleri Hıristiyan ve İslâm âlemleri arasında gerginliği arttırıyor; İslâmiyetin de fikir sahasında taarruzi ve fa'al bir rol almasına, yani Hıristiyanlığa karşı fikrî bir aksülamel yapmasına sebep oluyordu. Mağripten Anadolu'ya kadar bütün cihat yolları üzerinde bu fikrî aksülamelin izleri takip edilebilir. Haçlı seferlerini sürükleyen dinî teşkilatlar, tarikatlar, *Ordre*'lar artık mukabil hareketin içinde de doğmaya başlıyor ve bu suretle İslâm âleminde de yavaş yavaş garpte olduğu gibi muharip, cengâver ve istilacı tarikatlar görülüyordu. Aynı asrın sonlarına doğru İslâm medeniyetinin garp ve şark müntehalarında iki mühim hadise nazar-ı dikkati celbeder. Bunlardan biri Haçlı seferlerinin bir tezahürü olmak üzere İslâmların İspanya'dan çıkarılması; diğeri Cengiz istilası neticesinde Harzem medeniyetinin yıkılmasıdır. O asırda bu mıntıkalar dünyanın en mühim iki medeniyet merkezini teşkil ediyordu.[362] Endülüs'teki Mağrip medresesi asırlarca müddet Cenubi Avrupa kavimlerine irfan ocağı vazifesini görmüş ve *Renaissance*'a zemin hazırlamış olduğu gibi; Harzem'deki Maşrık medresesi de Abbasîlerin başladığı ilmi faaliyete varis olarak birçok sahalarda büyük bir inkişaf göstermiştir.

VII. asır başlangıcında evvela Endülüs'te, daha sonra Harzem'de vukua gelen siyasi bozgun üzerine İslâm medeniyetinin bu iki fikir mihrakı Anadolu'ya sığınıp, toplanmaya, birleşmeye mecbur oldu. Çünkü bu devirde bir taraftan Haçlı seferlerine, bir

362 Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* ile Salih Zeki Bey'in *Âsâr-ı Bakîye*'sinde bu iki medeniyetin büyük eserleri hakkında toplu bir fikir edinmek mümkündür.



taraftan Cengiz akınlarına karşı mukavemet edebilen yegâne mustakil ve kuvvetli Türk ülkesi Anadolu idi. Böylece, V. asır ortalarından beri Bizans İmparatorluğu'nun yerine Anadolu hakimiyetini eline geçiren, fakat fikrî ve siyasi sahada daima muvazene ve mukavemet vaziyetini devam ettiren Rum Selçukları arasında çok esaslı bir fikir canlılığı medenî ve siyasi bir uyanış hareketi görüldü.

Horasan erenleri, gaziler, ahiler ve babalar, halk teşkilatlarında ve saray muhitini çerçeveleyen yüksek tasavvuf cereyanlarında şimdiye kadar Orta Asya ve Harzem tesirleri aranmakta idi. Fakat bunun yanıbaşında, yine yüksek ve orta sınıflar arasında muhtelif lisanlarla ifade edilen, klasik tasavvuf veya tarikat şekillerinde tezahür eden Mağrip tesirleri de görülmektedir. Muhitin yaradışları, kendine mahsus olan renk ve mânâsı da esasen bu zıt tesirler arasındaki çarpışmadan ileri gelmektedir. Biz burada o tesirleri adım adım takip edecek değiliz. Ancak, onların çarpıştığı ve karşılaştığı yerde doğan başlıca büyük tasavvuf ceryanlarını menbalarıyla beraber hülasa etmeye çalışacağız.

VII. asır içerisindeki Anadolu klasik tasavvufunda iki büyük üstad görüyoruz: Bunlardan biri Mağrip tesirlerini temsil eden ve bütün Anadolu fikrî tarihinde onu bir cereyan haline koyan Sadreddin Konevî, diğeri şark tesirlerini getiren ve onları muhitin tesirleriyle meczederek diğer bir tasavvuf cereyanı açmış olan Mevlâna Celâleddin Rumî'dir. Henüz menbalarına bağlı kaldıkları için Türkçe yazmaya başlamamış olan bu iki üstad ilerde yetişecek büyük Türk mistiklerine rehberlik etmiş ve Türk tasavvufunun ana hatlarını çizmek suretiyle vâzı'lık vazifesini görmüşlerdir. Artık Türk mistik şiirinin şaheserini yapmış olan Yunus, mistik nesri kemale getirmiş olan Sînân Paşa ve mistik ahlakı bir halk düsturu haline koyan Erzurumlu İbrahim Hakkı nazari sahada, bu hazırlanmış ve işlenmiş zemin üzerinde yürümekten başka birşey yapamamışlardır. Bundan dolayı edebi, felsefî ve didaktik tasavvufa ait bütün tetkikleri yalnız bu iki büyük Türk mutasavvıfına istinat ettirebiliriz.

Anadolu tasavvuf ceryanlarına girmezden evvel, alelumum İslâm mutasavvıflarını sistem ve usûllerine göre tasnif etmeye

çalışalım. Bu tasnif ihtimal ki Türk mistiklerini daha iyi tanımamıza hizmet edecektir. Evvela, Gazalî ve İbn-i Rüşd'ün münakaşalarında bahsettikleri gibi mütefekkirlerini istidlal yolları itibariyle üç zümreye ayırabiliriz.

1) Tarik-i Cedeliyedir (*La methode dialectique*) ki kelamcıların yoludur. İsbat hususunda ekseriye kıyası mukassem (*dilemme*) usûlünü kullanırlar. Butlan (*absurde*) ile ispat, mutalebe, muaraza, bedahet vasıtasıyla ispat, tahkik başlıca vasıtalarıdır.

2) Tarik-i Burhanîyedir (*La methode syllogistique*) ki Hanefi fakihleri ve Yunan felsefesini takip eden skolastikler tarafından kullanılmıştır. Aristo'da olduğu gibi hadd-i evsatın (*le moyen terme*) kullanılmasından ibarettir. Hadiseler arasında illet ve eser zinciri yapmak suretiyle vücuda gelir.

3) Tarik-i Hitabiyedir (*La methode parabolique*) ki bu yol sufîyuna mahsustur. Gazzalî tarafından kabul edilmiş olduğu halde İbn-i Rüşd tarafından reddedilmiştir. Bunun başlıca vasıtaları 'Nisbet', 'Zevk', 'İbret', 'İstisna', 'Şehadet'tir.[363]

İslâm mütefekkirlerinde usûl itibariyle bu umumî fark görülmekte ise de bazı mutasavvıflar birkaç usûlü birleştirmektedirler. Mesela Gazzalî, burhan usûlüyle başladığı halde hitabi usûlle bitirmektedir. Muhyiddin Arabî, cedelî ve hitabî usûlleri aynı zamanda veya vakit vakit kullanır. Mevlâna ise ilk iki usûlü tamamıyla terkederek yalnızca hitabî usûlü kullanmıştır. Bundan dolayı bir taraftan usûl farklarına, bir taraftan da hedeflerine nazaran İslâm mutasavvıflarını da başlıca üç zümreye ayırmak mümkündür:

a) "Vahdet-i vücûd" ısnıyle tanınmakta olan tasavvufî ve integral metafizik tesis edenlerdir ki bunların en başında Muhiddin Arabî'yi görüyoruz.

b) İlimle imanı tefrik etmek ve ikincisini amelî aklın esası olarak almak suretiyle tasavvufu bir ahlak sistemi haline getirenlerdir ki bunların da başında Gazalî'yi görüyoruz.

363 ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن... [Ud'û ilâ sebîli Rabbike bi'l-hikmeti ve'l-mev'izati'l-haseneti ve câdilhum bi'l-letî hiye ahsen] (Nahl suresi, ayet: 125) Bu ayet yukarıda gördüğümüz üç istidlâl usûlünü cem etmektedir.



c) Vahdetin eşyada 'tecelli'si ve 'ilahî aşk' telakkileriyle tasavvufu yüksek bir estetik cereyanı haline getirenlerdir ki bunların da başında Mevlâna Celâleddin Rumî ve Mahmud Şebüsterî'yi görüyoruz.[364]

Bu üç tasavvuf ceryanından birincisi garptan Descartes'i takip eden *Occasionaliste*'leri; ikincisi Kant'ı ve İskoçya mektebini; üçüncüsü Rönesans'ın büyük sanatkâr mütefekkirlerinden Giordano Bruno ve bilhassa Leonard de Vinci'yi andırmaktadır. İlk büyük mutasavvıf olan Gazalî'den evvelki fasıllarda skolastik, kelam ve ahlak münasebetiyle bahsetmiştik. Burada onun ahlâkî tasavvufuna girmek için kullandığı orijinal usûlden tekrar bahsetmeye lüzum yoktur. Türk âlimleri arasında tasavvufi zevke malik olan birçokları medrese ile tekkeyi uzlaştıran büyük mütefekkirlerin yolunu takip etmişler ve Gazzalî'nin eserleri *rationalisme* ile *irrationalisme* arasında itilafı temin eden görüşe istinatgah vazifesi görmüştür. Bundan dolayı biz bu fasılda yalnız birinci ve üçüncü cereyanları Anadolu'da temsil eden مغرب [Mağrib] ve مشرق [Maşrık] mekteplerinden bahsedeceğiz.

364 Büyük Fars mutasavvıflarından olan Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı tamamıyla Mevlâna'nın eserleri tarzındadır.

# VI

# Mağrip Mektebi

Anadolu klasik tasavvufunda Mağrip mektebi deyince, Sadreddin Konevî vasıtasıyla yayılmış ve yerleşmiş olan Muhyiddin Arabî tesirleri anlaşılır. Hayatının büyük kısmını Anadolu'da geçirmiş, eserlerinin en mühimlerini burada vücuda getirmiş olan Muhyiddin doğduğu ve gençliğini geçirdiği Endülüs'e birçok şeyler borçlu olmakla beraber, her şeyden evvel orta zaman Türk tefekkürü üzerinde en mühim amillerden biri olarak görülmektedir.

Anadolu'da bir taraftan Sadreddin'i takip eden nazariyatçı ve şarih mutasavvıflar, bir taraftan halk arasında yayılan *vulgarisateur* mütefekkirler, bir taraftan da Bektaşîlik ve Melâmîlik gibi tarikatlar halinde Mağrip tesirlerinin asırlarca müddet devam ettiği nazarı itibara alınırsa, bu cereyana köklerinden girmek lazım geldiği anlaşılır.

## *1– Muhyiddin Arabî (1162-1240)*

*Hayatı ve muhiti* – Muhyiddin Arabî Endülüs'de Mursiye şehrinde doğmuş (H. 560) ve sekiz yaşında İşbiliye Seville'ye gelerek orada İbn-i Beşküval ve Ebu Muhammed'den tahsil etmiştir.[365] 38 yaşına kadar Endülüs'te yaşayan Muhyiddin, devrinin bütün fikrî tesirlerine karşı açık ve zengin bir mefkûreye malik bulunuyordu. İşbiliyye hükümdarının maiyetinde uzun müddet münşîlik yaptığı için çok kuvvetli bir üslubu vardı. Nazım ve nesirde aynı derecede muvaffakıyetle yazıyordu. O sırada

365 Muhyiddin'in asıl ismi Eşşeyh Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. Muhammed Et-Taî el-Endülüsî'dir.

Endülüs'de mutasavvuf ابن مرة الجبلى [İbn Merretü'l-cebelî] ve Fas'da عفيف الدين تلمساني [Afîfü'd-dîn Tilmisânî] gibi büyük mistikler yetişmekte idi. Bir taraftan İbn-i Tufeyl, tasavvufa çok yakın bir felsefî temayül olan İşrakîliği canlandırırken, diğer taraftan *pantheisme* cereyanının en kuvvetli mümessilleri olan İbn-i Me'mun, İbn-i Cebirül gibi Yahudi feylesofları *Neo-platonisme* an'anesini devam ettiriyorlardı. Filhakika İskenderiye mektebi Yahudi feylesofu Philon'dan sonra Endülüs'te bu yeni mütefekkirlerin elinde canlanmış, bir taraftan Yahudi diğer taraftan Arap mistikleri sayesinde Mağrip mektebi tamamıyla *mystique* bir cereyan halini almıştı. İşte Muhyiddin Arabî, artık meşşaî cereyanlarının silindiği ve İbn-i Rüşd'ün isminin İslâm âleminde hemen hemen unutulmaya başladığı bir devirde yetişmiş ve bu yüzden muhtelif *mysticisme* temayüllerini terkip etmeye müsait bir muhitte yaşamıştır.

Bu devirde Endülüs, İspanyollar tarafından zaptediliyordu. Araplar ve Yahudiler muhtelif şehirlerden Fas'a, Tunus'a ve Anadolu'ya muhacerete başlamışlardı. Yahudi *pantheisme*'nin İspanya haricine mecburi taşması neticesindedir ki, bir taraftan İspanya'dan Hollanda'ya muhaceret eden Yahudi aileleri arasından XVII. asırda Avrupa'nın en büyük *pantheiste* feylesofu olan Spinoza yetiştiği gibi; diğer taraftan da bu muhitin fikrî terbiyesi altında XIII. asırda İslâm medeniyetinin en büyük *pantheiste* mütefekkiri olan Muhiddin Arabî yetişmiştir. Muhiddin, İspanyolların birbirini takip eden istilaları üzerine artık Endülüs'de oturamayarak vatanını terketmiş ve Hac vesilesiyle Mekke'ye, tetebbu münasebetiyle Şam ve Bağdat'a gittikten sora 605 tarihlerinde Anadolu'ya yerleşmişti. Malatya hükümdarı Sultan Yusuf'un torunlarından olup bu mıntıkanın Moğollar tarafından istilası üzerine Konya'da I. Alâaddin Keykubad'a sığınmış olan Sadreddin Konevî'nin dul anasıyla izdivaç etti. Bu suretle Sadreddin'i himaye ve terbiye ettiği gibi Selçukî hükümdarı tarafından da büyük bir hürmet ve ikram görerek senelerce müddet Anadolu'da kaldı. O sırada Şam, Halep ve Anadolu'da büyük bir şöhret temin etmiş olan Muhyiddin'in lehinde ve aleyhinde çok kuvvetli cereyanlar mevcuttu. Anadolu'dan tekrar Şam'a dönerek orada hayatının son senelerini



geçirerek H. 638'de vefat etti. Mezarı Şam'da Cebel-i Kasiyun'dadır. İslâm medeniyetinin en büyük mutasavvıfı olan Muhiddin 'Şeyh-i Ekber' unvanıyla tanınır. Fevkalade zekâya, metin ve kuvvetli bir hafızaya, çok yüksek bir üsluba ve şiir kudretine malik idi. Zamanındaki hükümdar ailelerinden birçok hediyeler ve mükâfatlar aldığı halde bunları tamamıyla fakirlere ve muhtaçlara tevzi etmiştir. Mehmet Sadeddin ve Ebu Abdullah Mehmet İmadüddin isminde iki oğlu vardı.[366]

*Eserleri* – İslâm mütefekkirleri içerisinde Muhyiddin kadar çok ve mütenevvi eser yazmış bir muharrir yoktur. Harikulade olan cihet bilhassa şurasıdır ki 214'e baliğ olan bu eserden her biri ayrı bir renk ve ifade taşımakta olup, birçok muharrirlerde görüldüğü gibi asla iptizale ve tekrarcılığa düşmemiştir. Sisteminin vüs'atı itibariyle ancak Plotin veya Leibniz ile kıyas edilebilen Muhiddin, çok geniş bir terkibe ulaşabilmek için felsefe, kelam, fıkıh, hadis, tasavvuf, şiir ve gaybi ilimler (*occultisme*) vadilerine ayrı ayrı başvurarak onları aynı hedef etrafında toplamaya muvaffak olmuştur. Eserlerinde, üslubunda ve sistemindeki tenevvüünden dolayı onun hakkında serdedilen fikirler de çok muhtelif, hatta bazan birbirine zıddır. Bu mütalaaların eksikliği onların daima Muhiddin'i yalnız bir cephesinden veya hayatının bir safhasında nazar-ı itibara almış olmalarıdır. Anadolu fikrî hayatında onun eserleri kadar hiçbir mütefekkirin eseri yayılmamış, ve onlar kadar tenkit, takdir ve tefsire uğramamıştır. Bir bakıma göre muasır *theosophe*'lara mesela Rudolph Steiner'e kıyas edilebilen Muhyiddin, diğer bir bakımdan büyük bir sistemci feylesof, bir sanatkâr ve şairdir. Onun eserleri ve fikirlerindeki bu tenevvü ve zenginlik bazan kendi kendisini tenakuza sevkeder gibi görünür. Fakat hakikatte daima hâkim renk onun *theosophe* simasıdır. İspanyol âlimlerinden Miguel Asin, Muhyiddin'in eserleri ve felsefesi için büyük bir

366 Muhyiddin'in hayatı hakkında bkz.: *Kamusu'l-alâm* (VI, s. 4233), İsmail Fenni Efendi, *Vahdet-i vücûd ve Muhiddin Arabi* (İstanbul 1928, s. 279), Mehmet Tahir Bey, *Muhyiddin Arabi Menâkıbı* (Umumî Kütüphane, No: 846); Mehmet Ali Ayni Bey, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?* (İstanbul 1923).

*monographie* vücuda getirmiş ve burada onu Garp mütefekkirlerile mukayese etmiştir.[367] Bu tetkiklere göre orta zaman Fransız skolastiklerinden Reymond Lulle'un *Els cent noms de Dieus* adlı eserini doğrudan doğruya Muhyiddin'den mülhem olduğu anlaşılıyor. Filhakika Şeyhülekber'in 'Esmaü'l-hüsna' hakkında muhtelif eserleri ve risaleleri vardır. Bundan başka yine aynı müellif Muhiddin'in *Fütûhat*'ındaki Miraç tasviri ile Dante'nin *Divina Commedia*'sındaki Miraç arasında büyük bir yakınlık olduğunu ve Dante'nin herhalde Muhiddin'den mülhem olması lazım geldiğini çok kuvvetli delillere istinatla göstermektedir.[368]

Muhyiddin'in eserleri içinde en mühimleri *Fusûsu'l-Hikem* ile *Fütuhatü'l-Mekkiye*'dir. Bunlardan birincisi bütün sistemin hulasasını ihtiva eden muhtasar bir kitap, ikincisi dört büyük cilt ve bir zeylden ibaret olan en ihatalı ve mufassal eseridir. Bunlardan başka *Tuhfetü'l-El'emrü'l-muhkem, Muhadaratü'l-ebrar, Seceretü'l-kevn* gibi eserlerinde Muhiddin daha ziyade *parabolique* ifadesi, yüksek üslubu ile sanatkâr ve şair olarak görünmektedir. Bazan tamamıyla diyalektik ve bürhan sahasında kalan, muhtelif felsefî ve aklî sistemler arasında mukayeseler, tenkitler yapan Muhyiddin; bazan de esas fikirlerini tamamıyla bir şair hararet ve bir sanatkâr ilhamıyla ifade etmektedir. Onun bütün eserlerinde istidlal ve mantığın üstünde peygamberane bir lisan hakimdir. Bütün eserlerini toplu olarak tetkik etmeye imkân yoktur. Çünkü onlardan çoğu dağınık, tabedilmemiş olduğu gibi İstanbul kütüphanelerinde ancak üçte birine tesadüf edilmektedir. *Tercümânü'l-Eşvak*[369], *Cevâhirü'n-Nüsus, Şerh-i*

367 B. Carra de Vaux, *İslâm Mütefekkirleri* ismindeki eserinin IV. cildinde (s. 220) Miguel Asin'in Muhyiddin hakkında birkaç tetkik ve makalesini zikrediyor.

368 Miguel Asin Palacinos, *La escatalogia Musulmanna e la divina comedia*, Madrid 1919. A. Cabaton "La divine comédie et l'Islâm", *Revue de l'histoire des religions*, 81 (1921), s. 332-360. Bundan başka Arap şairi Ebü'l-alâ el-Maarrî'nin كتاب الغفران [*Kitâbu'l-Gufrân*] ismindeki eseri de tamamıyla manevî ve symbolique bir miracı tasvir etmekte ve Dante'nin eserini çok andırmaktadır.

369 Muhiddin Arabî'nin *Divan*'ı, *Tercümanü'l-eşvak* (İngiltere tab'ı ve İngilizce tercümesi, Darülfünun Kütüphanesi, No: 8927, 89 M.)



*Esmaü'l-hüsnâ, Şeceretü'l-Numaniye, Envarü'l-Kudsiyye, Ettedbiratü'l-İlâhiye, Risâletü'l-vücud, Kitâbu'l-beyan, El-celâl ve Lecemal, Mefâtihü'l-Gayb, Kitâbu'l-hak* gibi eserleri ve risaleleri bu nihayetsiz mesai içerisinde en fazla dikkate şayan olanlarıdır. Eserlerinin bir kısmı doğrudan doğruya *prophetique* bir mahiyeti haizdir. Onlarda Muhyiddin velayet iddiasını o kadar ileriye götürmüştür ki tıpkı vaktiyle Şehabeddin Sühreverdî'nin yaptığı gibi hadiselere, eşyaya tasarrufu olduğu, istikbali keşfettiği davasında bulunmuş; ve bu çok cüretkârane ve ölçüsüz fikirleri aleyhtarlarının çoğalmasına sebep olmuştur. Ondan bu nevi fikirlerin bilhassa mesaisinin azameti, fikrî terkiplerindeki kudreti artık yorgunluk derecesine geldikten sonra, bir nevi *megalomanie* ile karışık olarak doğmuş olması muhtemeldir. Her ne kadar bu fikirler 'vahdet-i vücûd' ve 'Levh-i mahfuz' telakkilerinin mantıkî neticesi gibi görünürse de Muhyiddin'in büyük eserinde biraz çocukça görülen bu iddiaların yer tutmadığına dikkat edilirse, onun herhalde birçok dahilerde mesela Nietzsche veya Aug. Comte'da olduğu gibi bir iptila zaafının eseri olduğu söylenebilir.[370]

*Sistemi* – Muhyiddin Arabî'nin felsefesi 'vahdet-i vücûd'dur. Onun menşeleri bir cihetten doğrudan doğruya *Kur'an*'ın mistik bir tarzda tefsir ve istinbatı diğer cihetten Neo-Platonist felsefe, İslâm işrakîleri, kelamcılar, mutasavvîfler, bilhassa Endülüs'teki tasavvuf cereyanlarıdır. Bunların arasında *panthéiste* Yahudi feylesoflarını ve *cabbaliste*'leri de zikredebiliriz. Bu itibarla Muhiddin'in 'vahdet-i vücûd'u, İslâm felsefesinin en geniş terkibi ve hatta alelûmum mistik felsefenin vücuda getirdiği en büyük *syncrétisme* tecrübesidir. Fakat ona, bu kadar geniş terkibi içerisinde Plotin ve Leibniz'in sistemleri gibi bir felsefe

370 التدبيرات الالهيه فى اصلاح مملكة الانسانية [*Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî ıslâhi memleketi'l-insâniyye*] 1001 senesinde yazılmış bir nüshası hususî kütüphanemizdedir.

محاضرة الابرار و مسامرة الابرار [*Muhâdarâtu'l-ebrâr ve müsâmerâtü'l-ahyâr*]. Yukarda zikrettiğim bir kitap. Üvey oğlu Sadreddin Konevî'ye ithaf edilmiş olup baş tarafında: "hükümet ricaline yaklaşan oğlumuza nasihatımızdır" yazılıdır.

nazarıyla değil; fakat felsefî bir ifade yürütmüş olan bir *theosophie* nazarıyla bakmak lazımdır. Bir Hint mabedi kadar girift ve unsurları birbirine geçmiş olan bu fikir abidesinin içerisine anlayarak değil, ancak inanarak girilebilir. Aksi takdirde onun birçok parçaları arasında rabıtalar çok keyfî ve zayıf gibi görünecek; bu kadar zıt menbalardan gelen fikirler arasında ister istemez bazı tenakuzlar fark edilecektir. Umumiyetle İslâm âleminde, fakat bilhassa Anadolu'da ve Türk fikir hayatı üzerinde asırlarca müddet iz bırakmış olan bu 'vahdet-i vücûd' binasına tamamen nüfuz etmeye kitabın hacmi müsait olmadığı için, onu mümkün olduğu kadar hulasaya çalışacağız.

Muhyiddin felsefesi, herşeyden evvel, zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cereyanlarının dört yol ağzı olmak iddiasındadır. Şehabeddin Sühreverdî'nin 'nur-zulmet' felsefesi zemin olma vazifesini görür.[371] O evvela tıpkı Neo-Platonistler gibi vahdet ve kesreti, 'vahdette kesret' telakkisinde meczeder. Bu suretle Platon ve Aristo felsefelerini kuşatır. Bu suretle artık doğrudan doğruya kendi sahasına girmiştir: Muhiddin'e göre Hakikat varlığın vahdetindedir. Herşey Allah'tan ibarettir. Allah'ın birliği ehadiyet, vahidiyet ve vahdet derecelerinde yükselmek suretiyle ancak onun namütenahi, külli olan varlığının dışında başka bir varlık olmaması suretinde 'vahdet'de tezahur eder. Varlığın birliğinde zahirle batın, imkânla vücup, nübüvvet ile velayet imtizaç ve itilaf eder.[372] Bütün skolastikleri meşgul eden ve hiçbirisinin tamamıyla halledemedikleri bu zıd fikirler arasındaki itilafı Muhiddin çok cüretkârane bir hamle ile geniş bir *pantheisme* içerisinde temin etmiştir. Böyle olmakla beraber Muhiddin'e tam bir *pantheisme* de atfedilemez. Çünkü o mesela Spinoza'da olduğu gibi Allah'la âlemi aynı addetmez. Ona göre varlık yalnız Allah'tan ibarettir. O namütenahi bir imkânlar sahası, batın ve esrâr âlemidir. Âlem onun tecellisi (*emanation*) ve zuhûrudur (*procession*). Bundan dolayı Muhiddin felsefesini diğerlerinden ayırmak için ona *pantheisme*

371 Bunun için Muhiddin *Fütuhat*'ın IV. cildinde ويخرجهم من الظلمات الي النور [Ve yahrucuhum mine'z-zulumâti ile'n-nûr] ayetinin tefsiri ile başlıyan bir fasıl ayırmaktadır.

372 Bosnevî Abdullah Efendi, *Fusûsü'l-hikem Şerhi*, I, s. 16-19.



demek doğru olur. Bu telakkiye göre "ben oyum" dememeli, fakat "ben ondayım" demelidir. Muhyiddin'e göre, Hallac gibi 'Ene'l-hak' demek yanlıştır. İnsan, vahdetin bir tezahürü olmak itibariyle hakikat değil, fakat hakikatlardan bir hakikattır.

Bu tecelli ve mazhar olan âlem, hakîkî varlığın yalnız geçici bir gölgesinden ibarettir. Hakîkî varlığın bütünlüğünde zaman, müddet, değişme yoktur. O nihayetsiz bir 'an-ı daim'dir. Bütün mistikler bu fikri şu cümlede tekrar etmişlerdir. 'Dem bu demdir, dem bu demdir, dem bu dem!' Adet ve sayı da esasında bir görünüşten başka bir şey değildir. Hakîkî olan yalnız zuhûrun muhtelif mertebelerinde görünen 'vahit'den ibrettir.[373] Bu felsefe, İslâm tefekkürüne kendisine tamamıyla zıt olan diğer bir cereyanla karşılaşmaktadır ki, bu da İmam Rabbânî'nin *'realisme'*idir. Bu zat *Mektûbât* 'ında Muhiddin'e itiraz ederek gördüğümüz âlemin bir gölge, bir vehim ve hayal olmayıp hakîkî ve şe'nî bir mevcudiyete malik oduğunu; ve 'vahdet-i vücûd'un ancak 'vahdet-i şuhud' derecesinde doğru olduğunu söylüyor. Diğer cihetten Eski Yunan'daki bir kısım Sophistes'lerde âlemi bir gölge ve vehim gibi telakki etmektedirler. Fakat Muhiddin felsefesi her iki fikirden de aynı derecede uzaktır; evvela -ona

373 Seyid Yakup Han, *Tavzihü'l-beyan* فصوص الحكم شرحى [*Füsûsü'l-hikem Şerhi*], Bombay 1892:

فص حكمة قدوسيه في كلمة ادوبسسه كالاعداد الحاملة بالواحدة في المراتب المتعددة فانها ليست غير الواحد، بل هي الواحد لتكرر واذ تحللت لا تجد غير الواحد فيها أبدا. فمن رأي صورالاعداد يظن انها غير الواحد واذا عمق نظره يعرف انه هي الواحد وهوالسري باسامیها حقيقة. - الواحد منشي العدد وليس بعدد في نفسه و عين العدد في مراتب الظهور و ان نفى العددية من الواحد فيها فيه علم ان الحق المنزه عن نقائص الامكان بل عن كمال الاكوان و سه مما يذني الوجوب والامكان.

[Fassu hikmetü kudsiyye fi kelimeti İdrisiyeti ke'l-a'dâdi'l-hâmileti bi'l-vâhideti fî'l-merâtıbı'l-müte'addideti fe ennehâ leyset gayru'l-vâhid, bel hiye'l-vâhid li-tekerrüri ve izâ tehallelet lâ tecid gayra'l-vâhid fîhâ ebedâ. Fe men ra'â suvera'l-adedi yazunnu ennehâ gayru'l-vâhid ve izâ amika nazarahu ya'rifu ennehu hiye'l-vâhid ve nüve'l-müsemmâ bi-esâmîhâ hakîkati. el-vâhidü münşa'l-adedi ve leyse bu'din fî nefsihî ve ayni'l-adedi fî merâtıbi'z-zuhûrı ve enne nefye'l-adediyyeti mine'l-vânid fîhâ fîhi ilmun ene'l-hakku el-münezzehu an nakâ'isi'l-imkân bel an kemâli'l- ekvâni ve hüve mimmâ yüdni'l-vücûb ve'l-imkân]

göre- İmam-ı Rabbanî'nin iddia ettiği gibi âlemin hakîkî ve şe'nî bir varlığı yoktur. Çünkü o değişmeyen küllî ve hakîkî bir varlığın ancak tecellîsinden ibarettir. Onun şe'niyeti bir okyanusun yüzündeki dalgalar kadardır. Diğer cihetten bu geçici gölgenin arkasında hakîkî âlem bulunduğu için sofistler de aynı derecede haksızdır.[374] Bu suretle zâhir ve bâtının telifinden doğan 'vahdet-i vücûd', klasik felsefenin kuvvetini kaybetmiş olduğu bir devirde Anadolu'da büyük bir rağbet kazanmaya başladı.

Muhiddin evvela ilmi üç dereceye ayırıyor: Birincisi - Akıl ilmi 'El-ilmü'l-akl'dır ki, 'Ulema-yı rüsûm' yani medrese âlimlerine mahsustur. Ona göre kitabi olan bütün klasik âlemler bu zümreye girer. İkincisi - Hal ilmi 'El-ilmü'l-ahval'dir ki, bu dördüncü tecrübe ve fiil neticesinde elde edilir ve peygamberlere mahsustur. Üçüncüsü - Sır ilmi 'El-ilmü'l-esrâr'dır ki, bu bizzat batınî (*esoterique*) ve gizli olan hakikate taallûk eder. Ona göre bütün insani bilginin gayesi bu dereceye ulaşmaktadır. Peygamberler ancak velilik sıfatlarıyla bu dereceye ulaşabilirler. İbn-i Arabî bütün eserlerinde bu yüksek dereceye giden yolları aramakla meşguldür.

Ona göre bu yollar insandan varlığa doğru yükselmek üzere başlıca dört mertebe gösterir:

1) Dua ediciler 'Devaî' mertebesidir ki burada hakikate teveccüh eden insan ve onun ruhi kuvvelerini görüyoruz. Başlıcaları: Hafıza (el-hatıra), irade (el-irade, العزم [el-azm]). Gayret الهمة [el-himme] ve kast (*intention*, النية [en-niyye])'dir. Bu suretle insan zahirden batına, tecellîden hakikata doğru ilk adımı atar.

2) Vesile sebepler بواعث [bevâ'is] *Causes occasionnelle* mertebesidir: Bunlar hakikata doğru inkişafın vesileleri olup başlıcaları rağbet, rehbet ve tazimdir.

3) Ahlâkdır (*moeurs*). Bu da bizim hakikatla aramızda perde vazifesini görür.

4) Nihayet dördüncüsü bizzat hakikatlardır (Hakayık): Bunlar da Cenab-ı Hakk'a, onun sıfatlarına (*attribut*), fiillerine, ve onun yapmış olduğu eşyaya taallûk ederler. Onun yapmış olduğu bütün şeyler لمكونات [el-mükevvenât], yani bütün âlemi, Muhyiddin üç müterakkî dereceye ayırmaktadır. En yukarda Hakayık-ı Ulviyye gelir: Skolastiklerin tabiriyle bu El-makulatdır (*Les Intelligibles*). En aşağıda Hakayık-ı Süfeyle gelir: Bu da aynı suretle El-mahsusat (*Les Sensibles*) ismini alır. Bu iki âlemin arasında Muhyiddin Hakayık-ı berzahiyyeyi koymakta ve bunlara da El-mütehiyyilat demektedir.[375]

374 İsmail Fennî Efendi, *Vahdet-i Vücûd ve Muhiddin Arabî*, İstanbul 1928, s. 9-11.



Muhyiddin'in usûlü tamamıyla *ontologique*'dir. İnsandan varlığa doğru giden bu mertebelere rağmen onun asıl sistemi doğrudan doğruya Allah meselesine nazaran ve onun etrafında kurulmuştur. Bu sistemde bâtın, esrâr ve gayp mihveri teşkil ettiği için *rationnel* olan her şeyi ancak onların etrafında dönmekte ve onlara göre bir kıymet ve mevki almaktadır. Bu itibarla herşeyin bir zahiri mânâsı, birçok da batınî mânâları vardır. Bu ikinciler 'zuhûr' ile 'butûn' arasındaki mertebelere göre değişir. Kelimeler halk arasında ifade etmekte oldukları mânâları itibariyle zahiri temsil ederler. Fakat onlardan her biri bu âmiyane görüşün altında birçok gizli mânâları saklamaktadır. Hikmetin en mühim gayesi harflerin esrârına nüfuz etmektir. Muhyiddin de, tıpkı Hallac gibi birçok *Kur'an* surelerinin başında bulunup doğrudan doğruya bir şey ifade etmeyen harfleri kendi mistik görüşüne vasıta olarak kullanmaktadır.[376] Mesela ا ل م [elif, lam, mim]'de ا [elif] zat-ı ulûhiyyete işarettir. ل [lam] mümkün

375 Seyid Yakup Han, *Tavzihü'l-Beyân* [*Füsûsü'l-Hikem Şerhi*], Bombay 1892.

376 Muhyiddin bu suretle birçok tasavvufî cereyanlarda görülen harflerin mistik kıymeti meselesinin vazı olarak görünüyor. Onun Anadolu, Suriye ve İran içlerindeki muhtelif cereyanlar, bilhassa Bektaşîlik, Melâmîlik ve Hurufîlik üzerindeki büyük tesirini ayrıca tetkik etmek lazımdır. Muhiddin'in bu hurufîlik esaslarının herşeyden evvel Endülüs'teki Yahudi ve Arap mistiklerinden *cabbaliste*'lerden mülhem olduğu görülüyor. Nommes'un *Melanges sur la Kabbala* adlı eseriyle Paul Vuliaud'un *La Cabbale juive* isimli büyük ve tenkidi kitabı bize İbn-i Cebirul ve Muhyiddin arasındaki fikrî akrabalığı, Zohar'ın esas akidelerinin büyük İslâm mistiği üzerinde yaptığı tesirleri göstermeye kâfidir. Muhiddin hakkında hazırladığımız bir tetkikte bunları daha etraflı bir surette mütaala edeceğimiz için burada tafsilata girmedim.

olan aynlar (*entite*) üzerinde yayılmış olan vücuda işarettir. م [mim] insan-ı kâmile işarettir.[377]

Muhyiddin bu *ontologique* usûlünde İbn-i Sînâ ve Gazalî'den tamamıyla ayrılmakta, hatta onlara hücum etmektedir: Gazalî'ye göre Allah'ı bilmek nefsi bilmeye bağlı olduğu halde, Muhyiddin'e göre nefsi bilmek bil'akis Allah'ı bilmeye bağlıdır.[378] Onu birçok mistiklerden ayıran en mühim vasıf varlıktan insana, batından zâhire doğru inen bir metafizik yapmasıdır. Bu itibarla o Neo-Platonistlerden de ayrılır. En fazla yaklaştığı şüphe yok ki yine *cabbaliste*'lerdir. Muhyiddin'in batıniliğine diğer bir menşe olarak da Hint felsefesi gösterilebilir.[379] Fakat bu menşe hiçbir zaman diğeri kadar sarih değildir. Bütün İslâm tasavvufu üzerinde inkâr edilemiyecek kadar mühim olan bu tesirin hududunu ve derecesini tayin etmek oldukça güçtür. Bazı Orta Asya tarikatları, İmam-ı Rabbanî vesaire üzerinde açıkça görülen bu tesiri, Mağrip mektebinde yetişmiş ve ancak 40 yaşlarında Suriye'ye gelmiş olan Muhiddin'de vasıtasız olarak aramak hatta imkânsızdır denebilir. Birinci ciltte gördüğümüz gibi, bir yokluk felsefesine ulaşan *bouddhisme* ile münasebet aramak büsbütün hata olur.

*İlliyet fikri* – İlliyet (*causalite*) meselesi İslâm feylesoflarında büyük bir rol oynar. Çünkü onlarda Allah fikrini tabiî illiyet fikriyle mezcetmek mecburiyeti vardır. Bundan dolayıdır ki feylesoflar Allah'ın tabiî illiyete uygun hareket ettiğini iddia

377 Muhiddin Arabî, *Kitâbu'l-Esrar* الم. ذلك الكتاب لا ريب فيه [Elif lâm mim. Zâlike'l-kitâbu lâ-raybe fîh] hakkındaki şerhten.

378 Seyid Yakup Han, *Füsûsü'l-hikem Şerhi*: فص حكمة

مهيميه في كلمة ابراهيميه فأن بعض الحكما و اناحامد ادعوا انه يعرف الله من غير نظر الي العالم و هذا اغلط فعلم ان معرفت مرقوت على معرفت الخلق. الخ..

[Fassı hikmetü mehimiyye fi kelimeti İbrâhimiyye fe enne ba'zı'l-hükemâ ve Ebâ Hâmid ud'û ennehû ya'rifu'llahu min gayri nazarin ilâ'l-âlim ve hâzâ ağlata fe ilmu enne ma'rifü merkûtun alâ ma'rifetu'l-halki ilahir]

379 Ignaz Goldziher, *A Buddhismus hatâsa az Islamra*, Budapest 1903; Max Horten, "Indisehe Gedanken in der Islamischen Philosophie", *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche philosophie und sogiologie*, 34 (1910).



ettikleri halde; kelamcılar Allah'tan başka hakîkî illet olmayacağını söylerler. Muhyiddin felsefesi de, -ister istemez- bu mesele ile karşılaştı. Ona göre tabiat bir illetler manzumesidir. Fakat bütün illetler ancak Allah tarafından yaratılmıştır ve illet-i âdiye (*cause occasionnelle*) olarak mevcuttur. Allah ise illetler yaratıcısı olmakla beraber kendisi bir illet değildir. Bu suretle illiyet meselesini felsefesinin istinat noktası olmaktan çıkararak, unsurlarından biri haline geldi. Malbranche ve diğer Garp *occasionnaliste*'leri bu fikrinde tamamıyla Muhiddin'e benzerler. Fakat 'illet-i âdiye' fikrini tabiat kanunları hesabına tefsir edecek yerde, hiçbir illete bağlı olmayan ve غيب مطلق [gayb-ı mutlak] halinde bulunan Allah fikrinden bütün *occultisme*'ini çıkardı.

الانوارالالهيه [*El-Envârü'l-İlâhiyye*] adlı eserinin 'illet fikrinin nuru' hakkındaki maddesinde[380] İbn-i Arabî diyor ki: "Ben bu nurda, Hallac'ı gördüm ve ona sordum: Ey Hallac! Allah'ın sıfatı olmak itibariyle illiyeti kabul ediyor musun? Ve durdum. Tebessüm etti ve bana: Ey illetler illeti! Ey asla mevcut olmaktan fariğ olmayan mutlak! Sözünü hatırlattı. Böyle bir söz cahillere aittir. Belki Allah illetleri yaratmıştır; fakat kendisi bizatihi bir illet değildir. Eğer o illet olsaydı, illî bir rabıtanın mütemmim bir cüzü olacaktı. Böylece meşrut (*conditionne*) olacak olan Allah artık mutlak ve mükemmel olamaz."

Muhyiddin *Şecere-i Numaniye*'de tefeül (*presage*) cifir, istikbal keşfi vs. suretlerinde tezahür eden bir *theosophie* yapmış[381]; ve عنقاي مغرب [*Ankâ-yı mağrib*]'de aynı meselelere başka bir şekilde temas etmiştir.[382]

* * *

380 الانوار القدسيته في معرفة اداب العبودية [*El-Envâru'l-kudsiyye fi ma'rifeti adabü'l-ubudiyye*] (Darülfünun Kütüphanesi, Arapça. No: 1522).

381 شجرة النعمانيه [*Şeceretu'n-nu'mâniyye*] birçok defalar şerhedilmiştir. En meşhuru صلاح الدين الصفدي [Salâhuddîn es-Safedî]'nin şerhidir. (Darülfünun Kütüphanesi. No: 1207).

382 Bektaşi şeyhlerinden Üsküdarlı Haşim Baba tarafından عنقای مشرق [*Anka-yı maşrık*] ismiyle bu esere bir nazire yazılmıştır. Bu kitap Bektaşîlik ve Mevlevîlik yani Mağrib ve Maşrık mektepleri arasındaki ananevî mücadeleyi ifade ediyor.

Muhiddin'e göre varlık ezeliyette ve henüz âlem zuhûr etmezden evvel غيب مطلق [gayb-ı mutlak]'dan ibaret idi. O, varlığın bu devresine لاتعين [lâ-ta'ayyün] (*indetermination*) diyor. Bu, Muhiddin'in muhtelif eserlerinde Gayb-ı mutlak غيب مطلق [gayb-ı mutlak], غيب الغيب [gaybü'l-guyub], حقيقة الحقايق [hakîkat'ül-hakâyık], حضرت جمع [hazret-i cem'], عماي مطلق [imâ-yı mutlak] ilâh.. İsimleriyle geçen احديت [ehadiyyet] mertebesidir. Orada hiçbir şekil, madde, hiçbir *entité* ve taayyün yoktur.

Ondan sonra ikinci mertebe teeyyün-i evvel (*première détermination*). O, zuhûr mertebelerinin ilkidir: غيب مطلق [gayb-ı mutlak]'a nazaran zahir, kendinden sonraki mertebelere nazaran batındır.[383] Bu mertebede birliğin احديت [ehadiyyet] bütünlük وحدت [vahdet] halini aldığını; kuvvenin ilk defa fiile kalbolduğunu görüyoruz. Muhyiddin'in bu sözlerle ne kadar Plotin'e, hatta o vasıta ile Aristo'ya yaklaştığı kolaylıkla farkedilir. Fakat bu fikirler İslâmî âkide ile o kadar kuvvetle itilaf etmiştir ki, hemen hemen menşeleri ayırmak imkânsız gibidir. Vahdet mertebesi حقيقة المحمديه [Hakikatü'l-Muhammediye]'dir. Orada âşık ve maşuktan mücerret olan aşkı buluruz. Vahdet derecesinde henüz âlim, mâlum ve ilim aynı şeydir.[384]

Daha sonra üçüncü mertebe olan تعين ثانى [taayyün-i sânî] ile karşılaşıyoruz. Burada vahdet, vahidiyet ve hakikat-i Muhammediye hakikat-i insaniyye halini almıştır. Ehadiyyet (birlik), vahdet (bütünlük) ve vahidiyet (birincilik) mertebeleri kadim ve ezeli (*éternel*)dir.[385]

Bundan sonra zuhûr mertebelerinde sırasıyla عالم اجسام [âlem-i ecsâm], عالم مثل [âlem-i mesel], عالم ارواح [âlem-i ervâh] gelir. Muhyiddin geniş *éclectisme*'inde böylece Platon felsefesiyle de birleşmektedir; ruhlar mertebesi basit ve mücerret kevni eşyadan mürekkeptir. Misal (*idées*) mertebesi değişmeyen, parçalanmayan, bozulmayan mürekkep ve latif kevnî eşyadan ibarettir. Cisimler âlemi ise değişir, parçalanır ve infisah eder kevnî

383 Bosnevî Abdullah Efendi, *Füsûsü'l-hikem Şerhi*, I, s. 23-25.

384 İsmail Fenni Efendi, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*, s. 16.

385 İsmail Fenni Efendi, *a.g.e.*, s. 17-18.



eşyadan ibarettir. Muhyiddin'e göre yedinci ve sonuncu mertebe 'la-zuhûr' ve 'zuhûr' mertebelerinin mecmuunu, yani batınla, zahirin külli ve namütenahi olan vahdetini ifade eden 'mertebe-i camıa'dır. O bütün kuvvelerin fiili ve bütün fiillerin kuvvesidir.

Muhyiddin gayb-ı mutlaktan cisimler ve maddelere kadar zuhûrun bütün mertebelerinden geçtikten sonra herşeyin ve her mevcudun ayrı bir cihetten Allah'ı temsil ve ifade ettiğini, bununla beraber yalnız Allah'a mahsus olan sınıfları ifade eden isimler olduğunu[386] ve bu isimlerin ilahî ilimde sabit olan hakikat ve suretleri bulunduğunu[387] söylüyor. Muhyiddin burada Kur'an ile en fazla imtizaç etmekte ve İslâmiyet'in ruhunu kendi felsefesinde aksettirmeye çalışmaktadır.

Muhyiddin felsefesinde sıklet merkezini teşkil eden noktalardan birisi de حضرات خمس [hazarat-ı hams] meselesidir: Ona göre bu çok girift olan mertebeler sistemini ifade edecek en mühim nokta budur. حضرات خمس [hazarat-ı hams], zahir ve batın olan bütün küllî âlemler arasındaki rabıtaları ve ahengi ifade ederler.[388]

Hazarat-ı hamsın en yüksek derecesi حضرت غيب مطلق [hazret-i gayb-ı mutlak]'dır. O bizzat esrâr, batın ve gizli hazine كنز مخفى [kenz-i mahfî]'den ibaret olan Allah'tır. Onun en aşağı derecesi حضرت حس و شهادت [hazret-i hiss ü şehâdet]'dir. O esrârın tecelli ettiği, en yüksek suretlerde idrake dahil oduğu âlemdir. Bunlardan birincisi اعيان ثابته [a'yân-ı sâbite]'ye, ikincisi عالم ملكوت [âlem-i melekût]'a mukabildir. Bu iki kutup arasında حضرت غيب مطلق [hazret-i gayb-ı mutlak]'a yakın olanına

386 Esmâ ve sıfat-ı İlâhiyye: Bosnevî'ye göre cemî' esmâ ve sıfât-ı zat-ı hakkın aynıdır. Mutasavvıflar bunlara Esmâü'l-hüsna diyorlar; aynı telakkinin bazı Garp mistiklerine de geçmiş olduğunu yukarıda görmüştük.

387 Âyan-ı sabite: Bosnevî'ye göre âyan-ı sabite hazret-i ilmiye-i zatiyede şuun-ı zatiye ve esmâ ve sıfât-ı İlâhiyyenin suveridir. Mümkünatın ilm-i ilahîde sabit olan hakayıkıdır.

388 Hazarat-ı hams'e, Muhyiddin muhtelif eserlerinde حضرات كليه [hazarat-ı külliye] Avâlim-i külliye isimlerini de vermektedir. Bu esaslı fikir daha sonra bütün mistiklere geçmiştir. Bilhassa Anadolu tasavvuf cereyanlarında çok tesadüf edilmektedir.

حضرت غيب [hazret-i gayb] derler: Muhyiddin'e göre burası mücerret akıllar ve nefisler âlemidir. حضرت شهادت [Hazret-i şehâdet]'e yakın olanına عالم مثال [âlem-i misâl] derler. Burası Platon'un *idealisme*'inde eşyanın *prototype*'leri olan küllî ve değişmez varlıklar âlemidir. Batınla zahiri, Hazret-i gayb ile Hazret-i şahadeti birbirine bağlayan beşinci ve en küllî derecede حضرت جامعي [Hazret-i câmi'î]dir[389]: Muhyiddin nazarında kâinatın mânâsı ve hikmet-i vücudu odur. Burası insani âlem ve bu iki uç arasında köprüyü kuran da 'İnsan-ı Kâmil'dir. Bu suretle Muhyiddin felsefesinin gayesine ulaşıyoruz.

Anadolu'da muhtelif tarikatlar ve yüksek tasavvuf cereyanları üzerinde en fazla tesir yapmış olan bu büyük *theosophe*-'ın insan-ı kâmil fikri üzerinde bilhassa durmalıyız[390]: Ona göre varlık mahiyet itibariyle birdir; fakat aslen bâtın iken zâhir suretinde tecelli eder. O suretle ki butûn da o, Esma (*les noms divins*) iken zuhûrda âlem (*le monde*) olur. Bu iki kutbun arası 'Berhaz' yahut 'İnsan-ı Kâmil'dir. Zuhûru butûn için aynadır. Butûn (iç), zuhûr (dış) için aynadır. Allah kendi zatına aynadır. İnsan-ı kâmil ise Allah'a aynadır. Bütün Bektaşi edebiyatında zamanımıza kadar tekerrür eden bu fikirlerdir:

*Tuttum aynayı yüzüme*
*Ali göründü gözüme*

389 Hazarat-ı hams hakkındaki mâlumatı, Abdülgani en-Naslusî'nin فصوص الحكم [*Füsûsü'l-Hikem*] şerhinden, Bosnevî'nin فصوص [*Füsus*] şerhinden, İsmail Fenni Efendi'nin *Vahdet-i Vücûd*'unda, bilhassa تعريفات سيد [*Ta'rîfât-ı Seyyid*] ile Kaşani'nin اصطلاحات صوفيه [*Istılâhât-ı sûfiyye*]'sinden ve Seyid Yahya Şirvanî'nin bu esere yazdığı şerhten ve diğer bazı eserlerden almaktayız.

390 Muhiddin insan-ı kâmil telakkisini *Füsus* ve *Fütuhat* gibi büyük eserlerinde izah ettiği gibi; bilhassa onu takip edenlerden Abdülkerim İbn-i İbrahimü'l-Ceylî *İnsanü'l-kâmil* adlı eserini doğrudan doğruya bu meseleye tahsis etmiştir: الانسان الكامل في معرفة الاواخر و الاوائل للعارف الرباني المعدن الصمداني سيدي عبدالكريم ابن ابراهيم الجيلاني [*El-İnsânü'l-kâmil fî-ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil li'l-ârifi'r-rabbânî ve'l-ma'deni's-semeadânî Seyyidî Abdulkerîm ibn İbrahîm el-Cîlânî*] Mısır tabı 316.



Hakkın ilmi insan-ı kâmildir. Hakkın Zatî insan-ı kâmilin zatıdır. Fakat bu birlik ittihatsız ve hulûlsüzdür. Zira ittihat ve hulûl (*union*) ancak ayrı olan iki mevcut arasında hasıl olur. İnsan-ı kâmildeki ilim ise bizzat vahdetin tezahürüdür. Bu itibarla ilmi insan-ı kâmildir. Hakkın Zatî insan-ı kâmilin zatıdır. Fakat bu birlik ittihatsız ve hulûlsüzdür telakkisi, bazı Garp mistiklerinde gördüğümüz hulûl, ittihat, varlığa karışmak gibi telakkilerinden tamamıyla ayrılmaktadır. O, evvela *primordiale* bir vahdet fikri üzerinde o kadar ısrar eder ki bazı tasavvufi cereyanlarda görülen cezbe, istiğrak yollarına başvurmaksızın da *rationnel* bir surette 'vahdet-i vücûd'a ulaşmaktadır. Muhyiddin nazarında insan-ı kâmil bütün ilahi ve kevni kitapların mânâsını toplamıştır. Yakın bir devirde bir Türk mistiğinin dediği gibi: "*Kur'an* Hakkın sözüdür, insan Hakkın özüdür" fikri bu telakki içerisinde hiç de mübalağa sayılmamalıdır. Artık bundan sonra Muhiddin İslâmî âkidenin bütün naslarını 'İnsan-ı kâmil' telakkisine göre tefsir etmektedir[391]: Kalem-i âlâ, insan-ı kâmilin ruhudur. Levh-i mahfuz, insan-ı kâmilin kalbidir. Arş, onun cismidir. Kürsü, onun nefsidir. Bütün bu rumuzların Melâmi ve Bektaşi şairlerinde oynadığı rolün ehemmiyetini söylemeye lüzum yoktur.[392] İnsan-ı kâmilin üstünde (*Ev edna*) mertebesi vardır. O haddizatında insan-ı kâmilden başka bir şey değildir. Fakat onun en mükemmel ve ulaşılmaz derecesini temsil eder ki Muhiddin'e nazaran bu mertebe yalnız Hazret-i Muhammed'e aittir. Muhiddin peygamberlerde velayet (*saintete*) derecesini, nübüvvet (*prophetie*) derecesinin üstünde görmektedir. Ona göre velayet قاب قوسين [kâbe kavseyn] makamıdır. Orada insan-ı kâmil vahdetin iki müntehasını birleştirmiştir. Bu makam Muhyiddin'nin *hierarchie* sisteminde *Ev*

391 Muhiddin-i Arabî, *İşarâtü'l-kur'an fi âlemi'l-insan* (602). *Keşfü'l-esrar ve hektü'l-estar.*

392 Bektaşi edebiyatı hakkında Sadeddin Nüzhet Bey'in neşrettiği eserlerle Abdülbaki Bey'in *Melâmîlik ve Melamiler* (İstanbul 1931) kitabı ve Kaygusuz'a dair neşrettiği tetkiki bu münasebetle bilhassa zikredilebilir. Bunlardan herhangi birisi karıştırılacak olursa tarikat nisbeti itibariyle Alevî olan Muhyiddin'in bütün bu halk edebiyatı üzerinde ne kadar büyük bir tesir membaı olduğu anlaşılacaktır.

*edna* mertebesinden hemen sonra gelmektedir. Bununla beraber velayet de üç dereceye ayrılır: 1) Velayet-i hassadır ki "Mehdi"de tezahür eder. 2) Velayet-i âmmedir ki "İsa"da tezahür eder. 3) Velayet-i ilahiyedir ki Muhammed'de tezahür eder.[393]

İlk bakışta çok karışık gibi görünen bu sistem, hakikatte oldukça basit birkaç esasa irca edilebilir. Varlık birdir. Fakat onun bir gizli, bir de aşikâr olan iki cephesi vardır. Varlığı yalnız zâhire veya yalnız bâtına hasretmek doğru değildir. Zâhir zahirle mâlum olur: O zaman ruh ve beden olarak görünür. Bâtın da batın ile mâlum olur: O zaman da "İlm-i tevhit" ve حواس باطنه [havâss-ı bâtına] olarak görünür. Bu son kısımda Muhiddin'in müşahede, tecrübe ve akıl sahasını aşarak علوم غيبيه [ulûm-ı gaybiyye]'ye (*sciences occultes*) girmektedir. Garpta son zamanlarda rastladığımız ve *theosophie, anthrosophie* isimleriyle tanınan yeni bir cereyan ile Muhyiddin'in çığırı arasında büyük bir ruhî akrabalık vardır.[394] Her ikisi de aklî veya la-aklî felsefe usûlleri sahasını aşarak derunî mükâşefe yolunu ilim ve usûl yoluna tercih etmektedirler. Garpta hâlâ pek çok taraftarı olmasına rağmen tereddütsüz söyleyebiliriz ki bu yol insanî tefekküre hiçbir terakki temin edememiştir. Onun istikbalini haber vermek, esrâr perdesini açmak hususundaki büyük iddialarının bütün neticesi müşahede ve tecrübe kabiliyetini, ilim zihniyetini körletmesi, insanı şe'niyetten uzaklaştırmasıdır. Fakat ahlâkî sistem olmak itibariyle onun insana verdiği ehemmiyet muhtelif dinler ve ideolojiler arasındaki müstesna mevkii hakikaten yüksektir.

Muhyiddin'e göre Hıristiyanlık yalnız batına bakar. Ulemayı rüsum, yalnız zâhire bakarlar. كمال محمدي [kemâl-i Muhamme-

393 Bosnevî Abdullah Efendi, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, I; "İnsanî Vatanperverlik" başlıklı bölümde Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında buna çok yakın bir mukayese yapmıştım.

394 Bu çığırda en meşhur olan Rudolph Steiner'i zikredebiliriz. Onun *La philosophie de la Liberte* (Paris 1920) ve bilhassa *Initiation* (Paris 1909) ismindeki eserleri Muhiddin'i hatırlatacak fikirlerle doludur. Bu eserlerde tıpkı Muhyiddin gibi, felsefi usûllere dayanarak gaybî neticelere ulaşmak yolunu takip ederler.



dî] ise ikisinin cemindedir.[395] Hallac-ı Mansur Cüneyd ve diğer bazı mutasavvıflarda yalnız içerinin bilgisi görüldüğü halde; kelamcılar ve feylesoflarda yalnız dışarının bilgisini buluyoruz. İslâm medeniyetinin bütünlüğü içerisinde bu iki cereyanın oynadıkları rol ve onların uzlaşmak bilmez mücadeleleri düşünülecek olursa Muhiddin'in terkipçiliğine ne kadar kıymet verilmesi lazım geldiği anlaşılır. Yukarıda gördüğümüz gibi zâhir ve bâtın arasını cemetmek قاب قوسين [kâbe kavseyn] mertebesindedir. İnsan-ı kâmil veya مرتبه خلافت [mertebe-i hilâfet] onun eseridir. قاب قوسين [kâbe kavseyn] mertebesini Muhiddin üç dereceye ayırıyor. 1) Kavs-ı zâhir ve bâtın: Burada varlığın iç ve dış manzaraları birleşir. 2) Kavs-ı vücup ve imkân: Burada varlığın zaruret ve hürriyet manzaraları birleşir. 3) Kavs-ı halk ve hak: Burada da hakikat ile efkârı umumiyetle yahut Platon'un tabiriyle *science* ile *opinion* birleşir. Böylece insan-ı kâmilde varlığın bütün zıt, hatta mütenakız prensipleri birleşmektedir.

Bektaşi edebiyatında çok meşhur olan şu parça Muhiddin'in hâkim fikirlerini *populaire* bir lisanla anlatıyor:

*"Yoğiken Âdemle Havva âlemde"*

(*Bektaşi Nefesleri:* s. 10, Derviş Ruhi ile Sadeddin Nüzhet)

Muhyiddin felsefesinde en yüksek makam مقام محبت [makâm-ı muhabbet]'dir: Bütün eşyanın zuhûru, ilahî sevginin eseridir.[396] Muhabbet vücudun aslıdır. O, bütün insanların üstünde addedilen Hazreti Muhammed'in makamıdır. Zuhûr (*procession*) sevgi ile olduğu gibi, vusûlda (*conversion*) ilahî sevgi iledir. Fakat hiçbir zaman Muhiddin'de vüsul yolu, Hallac'da ve bilhassa Mevlâna'da olduğu gibi yalnız (Aşk) addedilmez. İnsan-ı kâmile yükselmek için muhtelif yollar vardır.

Bunlar وجدان [vicdân], ذوق [zevk], ايقان [îkân], كشف [keşf], اعيان [a'yân], شهود [şuhûd] yollarıdır. Bunların hepsi haktır. Vüsûlü hiçbirisine tahsis etmek doğru değildir. Bütün bunların faydası Hakla halkın arasındaki perdeleri ve mânileri kaldır-

395 Bosnevî Abdullah Efendi, *a.g.e.*, I.

396 Bosnevî Abdullah Efendi, *a.g.e.*, I.

maktır.[397] Görülüyor ki Muhyiddin felsefesi, diğer birçok mistikler gibi ahlak veya estetik üzerine istinat etmez. O herşeyden evvel çok geniş, etraflı bir metafiziktir. Sanat, ahlak, ilim, hatta mukaddes kitaplar o metafiziğin zaman zaman müracaat ettiği vasıtalar halindedir.[398]

*Neticeleri* – Muhyiddin Arabî felsefesi, bütün meseleleri Allah meselesi etrafında toplayan kapalı bir sistem, ve bir *monisme* olduğu için orada prensiplerle neticeler birbirine çok sıkı bir surette bağlıdır. O suretle ki bu metafizik, kolaylıkla bir ahlak ve siyaset şeklini alır. Kendisinin bütün hayatında *action*'dan uzak kalmasına rağmen, fikirleri Anadolu ve Suriye'de birçok devirlerde dinî hareketler, tarikat cereyanları üzerinde en büyük âmil olmuş; hatta bazan ihtilalci siyasî hareketler bile doğurmuştur. Nazariye ile ameliyenin bu sistem içerisindeki sıkı münasebetini anlayabilmek için, bazı noktalar üzerinde durmamız lazımdır.

Muhyiddin felsefesi herşeyden evvel bir *instantaneisme*'dir. Orada zamanın, müddetin (*duree*) değişme ve tarihin mevkii yoktur. Onlar ancak cisim âleminde gördüğümüz aldatıcı gölgelerden ibarettir. Hadiselerde sonradan doğuş, tevali olamaz. Âlemde (*imprevu*) hiçbir şey yoktur. Her lahza diğerlerinin aynıdır; ve âlem ezelî bir halihazırdır. Hâdiselerde gördüğümüz değişme bu tek lahzanın tecelliyâtıdır. Bâtından zâhire çıkıştır. Muhyiddin'e nazaran bir yelpazenin veya bir bohçanın açılması gibi safha safha inkişaf eden âlem, esasında "bir defa ve her zaman için" mevcuttur. Allah'ın kendi kendisini temaşa etmek için haricîleşmesinden (*exteriorisation*) ibaret olan bu ilk zuhûr, Levh-i mahfuz'u meydana getirmiştir. Orada herşey, sonradan sırasıyla olacak olan bütün hadiseler bir anda ve aynı zamanda vücut bulmuştur.[399] Şu halde izafî gayb âlemine girmek ve Levh-i

397 Muhyiddin Arabî, *Fütuhatü'l-mekkiye*, 1.

398 Muhyiddin eserleri arasında İslâmî ilimlerden hemen hiçbiri hariç kalmamış gibidir.

399 Allah kâinatı bir lahzada كن [kün] emriyle meydana çıkarmıştır. Şu halde yaradılış كلمه [kelime]'nin içinde gizlidir. Bunun için *İncil*'in baş tarafında "Herşeyin evveli kelam idi" denir. Eski Yunan'da Logos aynı mahiyettedir. Bektaşîlerin "Kâf uNun hitabı izhar olmadan / Biz bu kâinatın iptidasıyız" dedikleri budur.



mahfuz'u bilmek demek herhangi bir devirde olabilecek olan bütün işleri evvelden bilmek demektir. Muhyiddin'e göre hakîkî ilim, ancak 'İnsan-ı kâmil'in ulaşabileceği ve herkesçe mâlum olan vasıtalarla elde edilemeyen bu gaybî ilimdir. Şu halde her zaman (kutup) veya (gavs) derecesine yükselen kâmil insan bize gayptan haber verecektir. Bunun içindir ki Muhyiddin'in birçok eserleri sisteminin bu amelî ve tatbikî sahasına aittir. Onu takip eden ve onun tesiri altında bulunan bütün tasavvufî cereyanları ve tarikatlarda bu amelî neticeler görülmektedir. Anadolu'da klasik tasavvuftan başka bilhassa Melamîlik ve Bektaşîlik cereyanları bu fikirlerden şiddetle mülhem oldu. Aynı sistemin diğer bir neticesi de eşya ve hadiseler üzerindeki tasarruf kudretidir. Fakat bu tasarruf, teknik veya ilim adamının hadiseler arasındaki determinizmi bilmesinden ileri gelen ameli ve şe'nî bir tasarruf değildir. O tıpkı iptidaî cemiyetlerde sihirbazın mistik usûllerle eşyaya hakim olmak iddiası gibidir.[400] Bunun içindir ki Muhiddin'i takip eden cereyanlardan çoğunda keramet iddiaları bu *theosophique* esaslara raptedilmek istenmiş ve halkın zaten mistik olan ruhunda müsait bir zemin bulmuştur.

'Vahdet-i vücûd' felsefesinin diğer bir neticesi de onun kolaylıkla bir siyaset halini almasıdır. Filhakika bu felsefede mihveri insan teşkil ettiği ve bütün meseleler ona bağlandığı için metafizik, ahlak ve siyaset meselelerini ayırmaya; tabiat, fert ve cemiyet için ayrı felsefeler yapmaya imkân yoktur. O en yüksek şekilde insanda tezahür eden varlığın mütalaası her üç meseleyi birden ihtiva etmekte ve böylece metafizik bir hüküm aynı zamanda ahlâkî ve siyasî bir neticeyi ifade eylemektedir. Her ne kadar Muhyiddin ve onu takip eden Sadreddin Konevî ve Davud-ı Kayserî gibi mutasavvıflarda, bu ahlâkî ve siyasi neticeler açıkça görülmüyorsa da[401] Bektaşîlik, Hurufîlik ve Melâmî-

400 Bu fikirleri Sühreverdî'de de görmüştük. L. Levy-Brühl bilhassa *La mentalite primitive* (Paris 1925) adlı eserinde bu fikrin köklerini gösteriyor.

401 Muhiddin siyasî fikirlerini التدبيرات الالهيه فى اصلاح مملكته الا نسانية [*Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî ıslâhi Memleketi'l-İnsâniyye*] adlı eserinde

lik hareketlerinde[402] ve bu hareketler içerisinde yetişen Hacı Bektaş, Bedreddin Simavî[403] gibi büyük mürşitlerde siyasi neticenin metafizik görüşe ne kadar kuvvetle bağlı olduğu fark edilebilir.

*Menbaları* – Muhyiddin bütün tahsilini Endülüs'te yapmış olmakla beraber Suriye ve Anadolu'ya geldikten sonra diğer tesirleri de geniş sisteminde toplamıştır.[404] Derinden derine tahlile girmemek üzere bu tesirleri başlıca beş zümrede toplayabiliriz:

1) *Kur'an*: Filhakika Muhiddin de Hallac gibi evvela doğrudan doğruya *Kur'an*'ın batınî (*esoterique*) mânâsına istinat etmekte ve orada görülen mistik ruhtan istifadeye çalışmaktadır. Bununla beraber hiçbir zaman Muhiddin'in 'Vahdet-i vücûd'u yalnız *Kur'an*'a bağlanmış değildir.[405]

2) Eski Mutasavvıflar: Bunlardan bilhassa Muhasibî, Cüneyd, Beyazıd-i Bistamî, Hallac en mühimleridir. Muhiddin

izah etmiştir. Selçukî hükümdarı عزالدين كيكاوس [İzzeddin Keykâvûs]'a yazdığı mektupta devlet idaresi hakkındaki çok mutedil olan nasihatlerini görüyoruz. فتوحات المكيه [*Fütuhatü'l-Mekkiyye*], IV, s. 604-605. Mısır tabı.

402 Clément Huart, *Textes Persans. Relatifs a la secte des Houroûfis*, Lieden, 1909. Bu eserde Bektaşîlik ve Hurufîliğe ait birçok metinler içerisinde Muhiddin'in izlerini buluyoruz.

403 Bu meseleye teşkilatçılar bahsinde temas edeceğiz.

404 Profesör Edward G. Brown, *Literary History of Persia* (İran Edebiyat Tarihi)'nde tasavvufun membaları hakkında dört nazariye gösteriyor: 1) Kur'an'm batınî mânâsı. 2) Sami ırkına karşı Arya aksülameli (Kremer). 3) *Neo-Platonisme* tesirleri. 4) Sufîlik orijinal ve kendi içinden doğmuş bir harekettir. Bkz.: G. Brown, *Literary History of Persia*, I, s. 418. Biz burada profesörün bahsettiği dört nazariyenin de aynı zamanda hesaba katılması lazım geleceğini görüyoruz.

405 Bu meselede Massignon, Hallac-ı Mansur hakkında yaptığı tetkiklerde ondan evvelki tasavvuf cereyanlarının *Kur'an*'dan mülhem olduğunu iddia ettiği halde, Carra de Vaux bilakis *Kur'an*'ın hiçbir batınî mânâsı olmadığını, ona derinlik ve felsefiliğin ancak İşrakîler vasıtasıyla *Neo-Platonisme*'den ve Yunan felsefesinden geldiğini iddia eder.



üzerinde bunların vasıtasız tesirini bulmak çok kolaydır. Çünkü bizzat eserlerinin tetkiki bu hükmü vermeye müsaittir.[406]

3) İşrakî Felsefe: *Neo-Platonisme* ve bilhassa *Pseudo - Aristotelicien* eserler vasıtasıyla tasavvuf meyilleri felsefî bir renk almaya başlamıştır. Bu meyillerin nasıl doğduğunu evvelce Farabî ve İbn-i Sînâ kısımlarında da görmüştük.[407]

4) Kabalizm: Evvelce de gördüğümüz gibi *cabbaliste*'lerde batınîlik, hurufîlik ve 'vahdet-i vücûd' fikirlerini çok açık olarak buluyoruz. Bundan başka onlar zuhûr, Adem'in Allah'tan ayrılışı, cennetten kovulması, ilahî ruhun Adem vasıtasıyla diğer insanlarda tezahürü âkidesinde de Muhyiddin'le büyük bir yakınlık gösterirler. *Cabbaliste*'lerdeki mukaddes adetler ve mukaddes şekiller fikri ile onların ilk doğdukları muhit olan Eski Mısır'ın *Harpedonaptes*'leri arasında büyük münasebet vardır. Bununla beraber mukaddes adet ve şekil fikri iptidaî dinlerden çoğunda görülmektedir.[408] Eski Mısır ve Kabalist itikatları İslâmiyet içeriside Muhiddin'e intikal ederken muhtelif içtimaî teşekküllerin müsait şartlarından da istifade etmiştir.

5) Mazdeizm: Muhyiddin, Hallac ve bilhassa Sühreverdî vasıtasıyla İran *mysticisme*'inden de ilham almıştır. Sühreverdî'nin 'Nur' ve 'Zulmet' felsefesinde eski 'Hürmüz' ve 'Ehrimen' itikatlarının az çok farkla bakiyesini bulmak mümkündür.[409]

406 Massignon'un, *La Passion of Al-Hallaj*, I. cilt ve ayrıca Hallac'ın كتاب الطواسين [*Kitâbü't-Tavâsîn*]'i.

407 Farabî'ye göre tasavvuf bir haleti ruhiye ve mizaç meselesi olduğu halde, İbn-i Sînâ'ya göre tasavvuf bir nazariye ve bir nevi felsefedir. Bununla beraber İbn-i Sînâ da mutasavvıf değildir.

408 İptidaî cemiyetlerden Phratrielerde clan sayılarının ve clanların işgal ettiği mekânların, tabu olan kelimelerin ve bazı harflerin mukaddesliği gibi. Bkz. Hilmi Ziya, *Umumî İctimaiyat*, İstanbul 1932.

409 Sühreverdî'nin membaları hakkında evvelce zikrettiğim Max Horten'in *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrajardi* (1912) adlı eserinden başka B. Carra de Vaux'nın *Journal Asiatique*'de (IX/19, s. 63-94) çıkan "La philosophie illuminative (hikmet-el-ichrâq)" adlı makalesi ve Alfred von Kremer'in *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* adlı eserinin içerisinde bir fasılda, ve Türkçe olarak *Mihrab* mecmualarında Yusuf Ziya Bey'in ondan fazla makalesi vardır. Bu tesir hakkında Massignon tamamıyla menfi bir vaziyettedir. (*Les ori-*

*Fütuhat*'da [Cilt: 4 - Zeyl] يخرجون من الظلمات الى النور [yuhricûne mine'z-zulumâti ile'n-nûr] ayetine ait istinbat (*interpretation*) eski İran dininin dolayısıyla tesirlerini taşımaktadır.

6) Eski Türk Mistisizmi: Türklerin İslâmiyet'e girişinden sonra bu itikatlar da Horasan erenleri, Bâtınîler, Babaîler ve Ahilerde devam etmiştir. Muhiddin felsefesinin teşekkül ettiği muhitte bu tesirler hakim bir vaziyete gelmişti. Onlardan diğer fasılda bahsedeceğiz.[410]

*Tesiri* – Muhyiddin daha hayatında çok şiddetli tenkitlere ve hücumlara uğramıştır. Arap âlimleri arasında ekseriya fena karşılanmıştır.[411] Kelamcıların, hatta bir kısım feylesofların dinsizlikle itham etmiş olmalarına karşı Muhyiddin, Anadolu'da büyük bir alâka ve sevgi görmüştür. Bundan dolayıdır ki onu bilhassa Türk tefekkürünün büyük bir unsuru gibi mütalaa ediyoruz. Biz burada onun bütün Türk tasavvuf cereyanına yapmış olduğu umumî tesirleri göreceğiz. Anadolu mistik cereyanları üzerindeki büyük nüfuzuna rağmen onun İslâmiyetle alâkası Osman-

*gines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922) Fakat o bu iddiada haklı değildir. *Manicheisme*'in doğrudan doğruya veya dolayısıyla birçok tesirleri vardır.

410 Şimdiye kadar Avrupalı *orientaliste*'ler bu mühim âmil üzerinde hiç durmamışlar ve onu hesaba katmamışlardır. Bu mesele Tarih Cemiyeti mesaisinde ayrıca hazırlanmaktadır.

411 İbn-i Teymiyye سبعينيه [*Seb'îniyye*] adlı eserinde Muhyiddin'i tenkit ederken onun naklettiği hadislerin uydurma olduğunu iddia eder. Bu fikirler birçok kelamcıların tenkitlerini hulasa etmektedir. Bununla beraber Türkler arasında da Muhyiddin aleyhtarı vardır. Sadeddin Taftazani birçok yerlerde Muhyiddin'in vahdet-i vücûd'una itiraz ettiği gibi, Alâaddin Buharî de onu takip etmiştir. İbn-i Kemal Şemseddin Efendi'nin müzakerecisi Nebi b. Turhan'ın Muhiddin aleyhinde bir risalesi vardır. Fatih camii hatibi olan İbrahim Halebî 945'de كتاب الرسالة المسماة نعمت الذريعة في نصرة الشريعة [*Kitâbu'r-risâleti'l-müsemmât ni'metü'z-zerî'ati fî nusreti'l-şerî'ati*] adlı bir eserle Muhyiddin'in *Fusûsu'l-Hikem*'ine ait çok mühim bir tenkit ve reddiye yazmıştır. İbrahim Halebî bu risalesinde birçok meselelere temas etmektedir.



lılar zamanında da bir müddet münakaşa edilmiş,[412] Bedreddin'in idamından sonra çoğalan bu hücumların önüne geçmek için Kanunî devrinde, Muhyiddin lehinde fetva çıkartmaya bile mecburiyet hasıl olmuştur.[413] Bu hadise de ona bir müddet Osmanlı medreselerinde şüpheli bir gözle bakıldığını gösterir.

Muhtelif devirlerde, tarikatlar ve klasik tasavvuf cereyanı içerisinde Muhyiddin'in arkasında gidenler umumî 'vahdet-i vücûd' telakkilerinden başka bilhassa üç noktada onun tesiri altında kalmışlardır. Bunlar da onun mücadeleci ruhu, *syncretisme*'i ve batınîliğidir.

1) Mücadeleci ruh: Bu asırda Anadolu henüz Haçlı seferlerinin içinde idi. Türk âlemi Birinci ve İkinci Kılıç Arslanlar, Berkiyaruk Garp istilasına karşı müdafaa etmişlerdi. Suriye'de Nureddin Zengi ve Salâhaddin onlara yardım ediyorlardı. Garbın *tolérance*'dan mahrum olan dini istilası ister istemez *païen* Türk ruhunda da[414] bir aksülamel uyandırdı. Muhiddin'in Selçukî hükümdarı İzzeddin Keykâvus'e yazdığı mektupta bu mücade-

412 İbrahim Halebî'nin eserinde Muhiddin'i tekfire kadar giden başlıca şu meselelere temas ediliyor: 1) Âlem, Hakk'ın suretinden ibarettir. 2) Herhangi bir şeye ibadet eden kimse Allah'a ibadet etmiştir. 3) Ehl-i şer'i zem ve küffar tarafından temdih vardır. 4) Halkı Hakka davet etmek halka mekretmektir. Kelime-i İdrisiye'de Allah zâhirin ve bâtının aynıdır. 6) Kelime-i Hudîye'de Allah ayn-ı eşyadır. Müellif başlıca bu altı meselede Muhyiddin'in vahdet-i vücûd'una şiddetle hücum etmektedir. (Bu meseleleri etraflı olarak Muhyiddin hakkındaki bir monografide tetkik etmekteyiz).

413 İbn-i Kemal Şemseddin Efendi, Muhiddin'in bütün eserlerinin dinî kaidelere uygun olduğu ve tekfiri ona hürmetsizlik olduğu hakkında fetva vermiştir.

414 İlk istilalar zamanında Türkler tamamıyla païen ruhu muhafaza etmişlerdir. Abbasîler zamanında Babek isyanının önüne geçen Afşin Bey'in çadırında eski Türk dinî kitapları ve bazı putlar bulunarak, kendisi halifeler tarafından zehirletilmişti ابن الاثير، تاريخ الكامل [İbnü'l-Esîr, *Târîhu'l-Kâmil*]. Anadolu Selçukîlerinden I. Kılıç Arslan'ın İslamiyete karşı müsamahakâr olduğu söylenirdi (İbn-i Bibî). Osman Gazi'nin Şeyh Edebali evinde *Kur'an*'a karşı hürmeti hikâyesi mâlumdur (Aşık Paşazade).

leci ruh kuvvetle kendini gösteriyor.[415] İran hikmetinin tesiri altında doğan İran tasavvufunda mutlak sulhculuk *(pacifisme)*, "yetmiş iki millete bir gözle bakmak", insaniyetçilik fikirleri hakim olduğu halde, Muhiddin'de ve onu takip eden Anadolu tasavvuf cereyanlarında mücadelecilik, harpçilik ve insani vatancılık fikirleri kuvvetle yaşamaktadır. Bir taraftan Horasan erenlerine bağlı olan Babaîler ve Bektaşilerde bu mücadeleci ruh teşkilatlanmış ve Osmanlı devletinde Yeniçerilik halinde devam etmiştir.

2) *Syncrétisme*: Zıd fikirleri uzlaştırmak temayülü zaten Türk felsefesinin hakim bir vasfıdır: Bunun faydalı ve zararlı cihetlerini Farabî ve İbn-i Sînâ'dan bahsederken görmüştük. Muhiddin felsefesi bu eski temayülü canlandırdı; hatta çok daha ileriye götürdü. Filhakika burada yalnız birbirinden aykırı olan felsefe cereyanları değil, hatta akıl ve iman, ilim ve din, zahir ve batın, hürriyet ve zaruret de telif edilmiştir.[416] Bu

415 Muhiddin-i Arabî, عزالدين كيكاوس [İzzeddîn Keykâvus]'un mektubuna yazdığı cevapta (*Fütuhatü'l-Mekkiye*, IV, s. 604-605) diyor ki: "609 tarihinde Rum ve Yunan hükümdarı Sultan Galip Keykâvus'un bize yazdığı mektup üzerine nasihat ve vasiyet yollu verdiğimiz cevaptır. Galip Biemrullah İzzeddin Sultan'ın Allah adlini ve saltanatını idame etsin. Pederi ve duacısı olan Mehmet b. Arabî'ye yazdığı mektup gelmiştir. Vaktin müsaadesi nisbetinde dinî vasiyet ve siyasî nasihatlardan ona cevap hazırladım." Muhiddin mektupta adalet ve doğruluk hakkında tavsiyelerde bulunduktan sonra muzafferiyeti hakkında temennilerde bulunuyor: "Sen halk üzerinde Allah'ın naibi ve arz üzerinde uzanan gölgesisin. Zalimden mazlumun hakkını al. Allah'ın, senin saltanatını genişletmesi ve birçok memleketleri sana râmetmesi sakın mağrur etmesin, Müslümanlar üzerinde yapacağı en büyük hizmet İslâm'ın namusunu yükseltmek ve küfre tahakküm eylemektir." Bu ve diğer birçok satırlar Muhiddin'in İran hikmeti içerisinde yetişmiş olan, sulhperver ve "Yetmiş iki millete bir gözle bakan" tasavvuftan ne derecede ayrıldığını gösterir. Bu noktada Mevlâna'nın صديقي [Sıddîkî], Muhiddin'in علوي [Alevî] olmasını da zikretmeliyiz.

416 İslâm mistisizmine has olan ve bilhassa İbn-i Arabî'de çok görülen bu *syncrétisme* vasfı hakkında Massignon'un *Les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922) adlı eserinde mâlumat vardır. İslâm *syncrétisme*'inde Neo-Platonistlerin değirmeninden geçmiş olan Aristo ve Yunan tefekkürünün unsurları, III. asrın



*syncrétisme* adeta eski *paıen* dinlerin bir gölgesi gibidir. Osmanlılar zamanında birçok şeyhlerin en aykırı fikirleri bile tesamüh ile karşılamaları bunun eseri idi. Bundan dolayıdır ki birçok tekkeciler, medresecilerin tamamıyla zıddına olmak üzere hiçbir içtimaî şekle karşı şiddetli aksülameller yapmaksızın, onlara intibak etmeksizin muhtelif fikirleri kendilerine irca etmeye; çok geniş olan dünya görüşleri içerisinde onları eritmeye muktedir oluyorlardı.

3) Hurufîlik: Muhiddin'in tesiriyle Suriye ve Anadolu'da çok yayılmıştır: Vücud-u mutlakın (*Etre absolu*) kenz-i mahfi (*trésor cache*) halinde ilk zuhûru (*manifestation*) kelam-ı nefstir (*le verbe en soi*). Bu, Neo-Platonistlerin λόγος ἐνδάωετος[417] dedikleri şeydir. Mücerret olan bu kelam taayyünatında (*determinations*) Arap alfabesinin 28 harfi şeklini alır. Buna da kelam-ı melfuz (*Le Verbe extériorise*) λόγος προφορικός[418] deniyor. Bu harfler bütün eşyanın esasını teşkil ederler. Bunlar adeta maddenin atomları veya metafiziğin *monade*'ları gibidir. İşte bu esas fikirler[419] Muhiddin'e *cabbaliste*'lerden ve Hallac'tan in-

*hermétisme* unsurları, III. asırdan itibaren *manichéens*'lerin unsurları görülmektedir. Hicretin II. asırdan itibaren ابن المقنع [İbnü'l-mukni'] ve جابر [Câbir] gibi زنادقه [zenâdıka] ve bir dereceye kadar شيعه غاليه [şî'a-i gâliye] bu cereyana karıştı. Hicretin III. asrında Sabiîler İslâmiyetle bu syncrétiste temayüllerin temasa gelmesine sebep oldu. (148-159) arasında حران [Harrân] mektebinin şiddetli tazyiklere uğraması üzerine bu cereyan vaziyeti kurtarmak için zahiren ihtida etti. İki asır müddet Yunan felsefesıyle yoğrulmuş olan Sabiîlik İslâmiyet'e nüfuz etti. Bu da Kırmıtîler ve İsmailîler vasıtasıyla oldu. Bir nevi *théosophie* ve komünizm fikirlerinin yayılmasına sebep olan bu cereyanda اخوان الصفا [İhvânu's-Safâ]'nın da mühim rolü olmuştur. Fatımîlerle bunların arasında büyük bir rabıta vardır. Ehlisalipler Fatimîliği yıkarak sünnî *orthodoxe*'luğun kuvvetlenmesine yaradı. İşte bu devirde Ehl-i saliplerin İslâm âlemindeki aksülameli mutedil ve tamamen İslâmî bir renge bürünmüş olan *théosophique* bir cereyan yani tasavvuf halini almıştır.

417 Logos Endiathetos = Gizli söz.

418 Logos Proforikos = Şifaî söz.

419 حروفيلك [Hurufîlik] menşelerini tetkik etmek için M. Casanova'nın "Alphabets magiques arabes" (*Journal Asiatique*, 18/1, Temmuz-Eylül 1921, s. 37-55) adlı makalesinde İslâm dininde harflerin kudsi-

tikal ettiği gibi oradan da Hurufîlere, Bektaşilere, Batınîlere; Anadolu'da çok yayılmış olan birçok cereyanlara geçmiştir.[420] Harflerin ve kelimelerin mistik kıymetleri onlardan birçoğunun *tabou* addedilmesi telakkisi fratrie ve kabile halindeki cemiyetlerde müşterek olan içtimaî bir müessese olduğu için[421], Ana-

yeti ve tabou talakkisi ile cabbalisme arasındaki münasebeti görüyoruz. Massignon, *Essai sur Les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922) adlı eserinde mufassal bir جفر [cifr] levhası veriyor. Bunların menşei bir cihetten kabalizm, diğer cihetten Hint mistisizmi olarak görünüyor. Fakat burada Hint menşei çok zayıf görünüyor. جفر [cifr]'in ve Hurufîliğin menşeleri hakkında اخوان الصفا [*İhvânu's-Safâ*] risalelerinde de mâlumat vardır. Cifrin Hint menşelerini Razî'de ve bilhassa البيرونى [El-Bîrûnî]'nin كتاب الهند [*Kitâbü'l-Hind*]'inde buluyoruz. Bizi burda alâkadar eden bilhassa Magrip ve Suriye cereyanına hâkim cabbaliste menşeidir.

420 Hurufîlik hakkında فضل الله استر ابادى [Fazlullah Esterebâdî]'nin حاودان [Câvidân]'ı, Hurufîliği Bektaşîliğe ithal eden على الاعلي [Aliyyü'l-a'lâ]'nın muhtelif risaleleri, فرشته نامه [*Feriştahnâme*], Zarifî Baba'nın حقيقت نامه [*Hakîkat-nâme*]'si, Gül Baba'nın مفتاح الغيب [*Miftâhu'l-gayb*]'ı, gibi birçok metinlerde esaslı mâlumat bulunmaktadır. Bkz.: Clément Huart, *Textes Persans Relatifs a la secte des Houroûfis*, Lieden, 1909. Hurufîlik aleyhinde قره قاش زاده [Karakaşzâde]'nin نورالهدي لمن اهتدي [*Nürü'l-Hudâ limen-ihtidâ*] adlı meşhur eseriyle; İshak Hoca'nın كاشف الاسرار و دافع الاشرار [*Kâşifü'l-esrâr ve dâfi'u'l-eşrâr*] adlı risalesini zikredebiliriz. Köprülüzade Fuat Bey'in *Türk Tarih-i Dinîsi* ile Darülfünun Edebiyat Fakültesi mecmualarındaki "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makaleleri ve Babinger'in Anadolu tasavvuf cereyanlarına ait ileride temas edeceğimiz muhtelif kitapları ve makaleleri bu meseleye birçok cephelerden nüfuz etmektedir. E. Rıfkı Baba'nın بكتاش سري [*Bektaşî Sırrı*] ve Besim Atalay'ın بكتاشيلك [*Bektaşîlik*] isimli kitaplarıyla, *Türkiyat Mecmuası*'nda (Sayı 1) Hamit Zübeyr Bey'in Hacı Bektaş nahiyesinde tarikatın teşkilatına ait makalesinde, *Hayat* ve Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmualarında Yusuf Ziya Bey'in "Tahtacılar ve Alevîler" hakkındaki makalelerinde mütemmim mâlumat vardır.

421 M. Meulet'nin *Linguistique Historique* (Paris 1921) isimli eserinde kelimelerin mânâsını değiştirmesi ve mukaddes veya haram kelimeler hakkındaki makalelerinde bu mesele derinden derine tetkik edilmiştir.



dolu'ya yerleşen Türkmen aşiretleri arasında bu fikirlerin yayılmasını kolaylaştırmıştır.

### 2- *Sadreddin Konevî*

*Hayatı* – Sadreddin, Malatya eşrafından مجدالدين اسحق [Mecdeddin İshak] isminde bir zatın oğludur. Çok küçük yaşta iken babası ölmüş ve ailesiyle Konya'ya yerleşmişlerdi. Anası o sırada Şam'dan Konya'ya gelen Muhyiddin Arabî ile evlendikten sonra, bu büyük mütefekkir tarafından terbiye edilmiş ve bu hadise Sadreddin'in fikrî inkişafı üzerinde çok büyük tesir yapmıştır. Sadreddin zamanının bütün zahirî ve bâtınî ilimlerini öğrendikten sonra üvey babası ve üstadı Muhiddin'in 'vahdet-i vücûd'unu takip ve şerhetmeye çalışmıştır. Anadolu Şelçukîleri zamanında Konya'da klasik tasavvufun tamamıyla yerleşmesinde ve kuvvetli bir fikir cereyanı halini almasında en büyük âmil odur.[422] Sadreddin, Konya'da pek çok talebe yetiştirmiş ve bunlar arasından شيخ سعدالدين فرغاني [Şeyh Sa'deddin Fergânî], فخرالدين عراقي [Fahreddîn-i Irâkî], مولانا شمس الدين المكي [Mevlânâ Şemsüddüni'l-Mekkî], مؤيدالدين جندى [Müeyyidüddin-i Cündî], قطب الدين شيرازي [Kutbüddin-i Şîrâzî][423] gibi büyük âlimler ve mutasavvıflar vardır. Sadreddin, Konya'da I. Alâeddin Keykûbat,

Daha yakında aynı meseleye J. Vendryes, *Le Language* (Paris 1921) adlı eserinde temas etmektedir.

422 Şemseddin Sami, *Kamusü'l-âlâm*, IV, s. 2944: Sadreddin Konevî'nin hayatı ve eserleri hakkında. Künyesi ابوالمعالي محمد بن اسحق [Ebû'l-me'âlî Muhammed bin İshak] diye yazılıdır. Burada فكوك [*Fükûk*] ismindeki eseri yanlış olarak خكوك [*Hükûk*] yazılmıştır. Sadreddin-'in hayatı hakkında ayrıca İbn-i Bibî *Selçukname*'sinde (Houtsma, Leyden) ve Eflâki Dede'nin مناقب العارفين [*Menâkıbu'l-Ârifîn*]'inde, Mevlâna'nın مكتوبات [*Mektûbât*]'ında mâlumat vardır.

423 Sadreddin'in bu meşhur talebelerinin isimleri VII. asır Anadolu âlim ve mutasavvıfları arasında 718 tarihli Eflâki Dede tezkeresinde geçmektedir (*Menakibü'l-arifin*, Umumî Kütüphane, No: 5295).

Giyaseddin ve İzzeddin Keykâvus zamanlarında müderrislik yapmış; Şeyh Bahâeddin-i Velet, Mevlâna Celâleddin-i Rumî gibi büyük mutasavvıflar, Siraceddin Ürmevi gibi âlimlerle temas etmiştir. Hicrî 671 senesinde Konya'da vefat etmiştir.[424] Vefatından sonra yapılan merasim kendisine ne kadar ehemmiyet verilmekte olduğunu gösterir.[425]

*Eserleri* – Sadreddin'in eserleri Muhiddin felsefesinin Anadolu'da yayılmasında iki surette âmil olmuştur. Onlardan bir kısmı bu çok velut, fakat muğlak olan Arap *theosophe*'inin fikirlerini basitleştirirken, hatta bir mânâda onları *vulgariser* eden eserlerdir. Diğerleri, Muhyiddin'in daha kendi hayatında birçok hücumlara uğramış ve İslâmiyetle telif kabul etmez gibi görülmüş olan müfrit fikirlerini mutedil bir görüşle şerh ve tefsir eden eserleridir. Her ikisi de, kendinden sonra Anadolu'da yetişen mutasavvıflar üzerinde büyük bir rol oynamıştır.

Sadreddin'in bir Fatiha tefsiri[426], 'vahdet-i vücûd' fikirlerinin tamimine ait تحفة الشكور [*Tuhfetü'ş-şekûr*]'ü[427] vardır. Bu eser tasavvufa şahsî sülûkten bahseder. Sadreddin burada ruhanî bir mi'raç iddia etmekte ve kemâle gelen her insanın bu mi'raca ulaştığını söylemektedir. Seyr-i sülûk hakkında çok umumî mahiyette olan تبصرة المبتدي و تذكرة المنتهى [*Tebsıratü'l-mübtedâ ve*

424 Türbesi Konya'dadır. تفسير فاتحه [*Tefsîru Fâtiha*] ismindeki kitabının başında Sadreddin'in hayatı; başlıca eserleri ve temasta bulunduğu âlimler, yetiştirdiği büyük insanlar hakkında muhtasar malumat vardır.

425 İbn-i Bibî, *Selçukname*.

426 Bu kitabın asıl ismi اعجاز البيان في تفسير ام القران [*İ'câzu'l-beyân fî-tefsîri ümmü'l-Kur'ân*]'dır. *Tefsir-i Fatiha*, Haydarabat tabı. Müderris Şerefeddin Efendi'deki tashihli nushasından. H.1170 tarihinde Eyüplü Şeyh Mehmet Nureddin bu eseri şerhetmiştir. Matbu değildir.

427 الرسالة المسماة تحفة الشكور - او - رشح البال: صدرالحق والملة والدين صدرالدين القنوي [Er-Risâletü'l-mesemmât tuhfetü'ş-şekûr -ev- rişhü'l-bâl: Sadru'l-hakk ve'l-milleti ve'd-dîn Sadreddîn el-Konevî] Telif tarihi H.698'dir. Sadreddin 671'de vefat ettiğine göre bu tarihte bir yanlışlık olacağı anlaşılıyor. Şerefeddin Efendi tarafından 1932'de Reşer'in elindeki bir nushadan istinsah edilmiş ve bu nusha da Tokat'da yazılmıştır.



*Tezkiretü'l-müntehâ*][428] adlı eseri 'vahdet-i vücûd'u tarikat haline getirmeye çalışır. Bunlardan başka رسالة في علم النفس [*Risâletü fî-ilmi'n-nefs*][429] de kati olmamakla beraber Sadreddin'e isnat olunmakta olup burada onu diğer eserlerinden oldukça farklı bir psikolojik tahlile girmiş görüyoruz.

Sadreddin'in en mühim eserleri, Muhiddin'in فصوص [*Füsûs*]'ına nazire olarak yazdığı نوصوص [*Nusûs*]'u[430]; Fusûs'un bir nevi şerh ve tenkidi mahiyetinde olan فكوك [*Fükûk*]ü[431]; bunlardan başka ayrıca ve daha mufassal bir fusus şerhi[432]; مفتاح جمع الغيب [*Miftâhu cem'u'l-gayb*]'ıdır.[433] İkinci derecede gelen kitaplarından كتاب مطالع ايمان [*Kitâb-u Metâli'u Îmân*][434] tasavvufî bir ilmi hal kitabıdır. مكاتبه بين الصدر والنصير [*Mükâtebe*

428 تبصرة المبتدى و تذكرة المنتهي للشيخ الكامل المكمل صدرالدين القنوي [*Tabsıratü'l-mübtedâ ve Tezkiretü'l-müntehâ li'ş-Şeyhi'l-kâmili'l-mükemmel Sadreddin el-Konevî*]. Umumî kütüphanededir. Ahmet Arif Efendi Kütüphanesi'nde 289 numaralı mecmuadan.

429 رسالة في علم النفس المعزوة الى حضرة الشيخ صدرالدين قنوي [*Risâletü fî-ilmi'n-nefsi'l-ma'zuvveti ilâ Hazreti'ş-Şeyh Sadreddin Konevî*] Bu da aynı mecmuanın içerisindedir.

430 النصوص [*En-Nusûs*] Metni Ragıp Paşa kütüphanesindedir. Nazari bir tasavvuf kitabıdır. Sadreddin'in esas fikirlerini ihtiva eder. شرح النصوص للسيروزى [*Şerhu n-Nusûs li's-Sirozî*] de yine Ragıp Paşa Kütüphanesi'ndedir, No: 1469. *Nusûs* varlığı üç kısma ayırır: 1) Hiçbir şarta tâbi değil الله (الاقتظا) [Allah - Lâ-iktidâ] 2) Tek bir şarta tâbi tabiat. 3) Müteaddit şartlara tâbi eşyadır.

431 Sadreddin Konevî: فكوك فى مسندات حكم النصوص [*Fükûk fî-müsennedât hükmü'l-füsûs*] (Umumî Kütüphane, No: 3416). Bu eserde Sadreddin, Muhiddin'i takliden her faslın ismine فص [fass] yerine فك [fekk] tabir etmektedir. فك خم الفص الابراهيمى [fekkü hatmü'l-fassı'l-İbrahimî] veya فك ختم النص الاسحقى [fekkü hatmü'l-fassı'l-İshakî] gibi.

432 Sadreddin Konevî, *Füsûs Şerhi*. Bu kitap fekük ile karıştırılmaktadır.

433 مفتاح جمع الغيب [*Mitfâhu cem'u'l-gayb*] (Umumî Kütüphane, No: 3774).

434 كتاب مطالع الايمان: تالىف شيخ العلامه صدرالدين القنوى [*Kitâbu Metâli'u'l-îmân: Te'lîfü şeyhu'l-allâme Sadreddin el-Konevî*]. Bu eser Farisî olarak yazılmıştır. 1929'da Müderris Şerefeddin Efendi tarafından istinsah edilmiş ve ondan alınarak tetkik edilmiştir.

*beyne's-Sadr ve'n-Nasîr*][435] Sadreddin'in Nasîr Tusî ile felsefî muhaberesini ihtiva etmekte olup çok dikkate değer bir eserdir. النفحات الالهيه [*En-Nefehâtü'l-ilâhiyye*], Sadreddin'in en fazla şahsî ve orijinal olan kitaplarından birisidir.[436] Müellif burada bazı noktalarda Muhiddin'den ayrılır. Necmeddin Kübra halifelerinden olan Ebülvefa hakkındaki اوراد شيخ ابوالوفا [*Evrâd-ı Şeyh Ebû'l-vefâ*][437] eseri ile diğer bazı risaleleri daha vardır.

Bütün bu eserlerden başka Sadreddin'in شرح رسالة الوجود [*Şerh-u Risâletü'l-vücûd*] isminde[438] Muhyiddin'in çok küçük bir risalesine yazdığı muhtasar şerhini zikretmeliyiz. Çünkü bu kitap bize 'vahdet-i vücûd' meselelerindeki çok sistematik mesaisini vazıh bir surette hulasa etmesi itibariyle dikkate şayandır.

*Fikirleri* – Esas hatlarında Muhiddin'e tamamıyla sâdık olan Sadreddin, ondan bazı noktalarda ayrılır. Evvela Sadreddin, Muhyiddin'den çok daha fazla mantıkçı ve rasyoneldir. Batın ile zahir arasında daha tam bir itilaf yapmaya mütemayildir. 'Vahdet-i vücûd' sistemini İslâm feylesoflarının klasik akidelerine uydurur; hatta birçok noktalarda onlarla bir iştirak temin etmeye çalışır. Nasir Tusî ile münakaşalarında bu temayül

435 مكاتبه بين الصدر والنصير [*Mükâtebe beyne's-Sadr ve'n-Nasîr*]. Sadreddin Konevî'nin Nasiruddin Tusî ile Arapça mektuplarıdır. İki sütun üzerinde sual ve cevap tarzındadır. İlk mesele olarak Nasîr şu suali vazediyor: Vacib-i vücudun vücudu hakikate zait bir emir midir? Yoksa mahiyetinin aynı mıdır? Vücudun maverasında onun bir hakikati yok mudur, bunun bürhanı nedir! Sadreddin bu suale vahdet-i vücûd lehinde ve çok kuvvetli cevaplar vermektedir. Baş tarafta vahdet-i vücûda çok şüpheli bakışla giren nasîr, sonlarda oldukça mütemayil bir lisan kullanıyor.

436 النفحات الالهيه [*En-Nefahatü'l-ilâhiyye*] (Murat Molla Kütüphanesi, Ahmed-i evvel vakfı, No: 709)

437 صدرالدين القنوي: اوراد شيخ ابو لوفا [Sadreddin Konevî, *Evrâd-ı Şeyh Ebû'l-vefâ*] (Ayasofya Kütüphanesi, No: 2777)

438 ( صدرالدين محمد القنوي [Sadreddin Muhammed el-Konevî] şarihi. شرح رسالة الوجود للشيخ الاكبر [*Şerh-i Risâletü'l-vücûd li'Ş-şeyhu'l-Ekber*] 23 varaktan ibarettir. (Darülfünun Kütüphanesi, Arapça, No: 1419)



açıkça görülmektedir.[439] رسالة الوجود [*Risâletü'l-Vücûd*] şerhinde âlemi عالم اصغر [âlem-i asgar], عالم اكبر [âlem-i ekber] diye ikiye ayırırken Farabî'yi hatırlatır. Şu kadar var ki Sadreddin âlem-i ekber'de العرش، الاطلس، سقف الرحمن، سقف الجنة [el-arş, el-atlas, sakfu'r-rahmân, sakfu'l-cennet] bahisleriyle ve âlem-i asgar'da da انسان الموارى و المحاذى [İnsânu'l-mevârî ve'l-mehâzî] bahsiyle, tamamen mistik görüşe girmekte ve Türk feylesofunun psikolojik tahlilinden ayrılmaktadır.

Sadreddin'e göre bâtından zahire doğru perde perde açılan âlemler beş mertebeye ayrılır: 1) Âlemü'l-maanî: Burası varlığın fiile çıkmasından evvelki ayni sabitler *Entites* âlemidir. 2) Âlemü'l-hudus: Burası feylesofların makul âlem (*le monde Intelligible*) dedikleri şeydir. Orada varlığın gölgesi ilk defa inkişaf etmiştir. 3) Âlemü'l-melekût: Burası Platon'un tabiriyle nefsü'l-alem (*l'âme du monde*)'un ve 'nüfus-u felekiye'nin vücut bulduğu mertebedir. 4) Âlemü'l-hayal: Burası Muhiddin'in 'berzah' dediği âlemdir ki, insanın zihni ve tasavvurî hayatının doğduğu mertebedir. 5) Âlemü'l-mülk: Burası da nihayet feylesofların mahsus âlem (*le monde sensible*) dedikleri mertebe olup mutasavvıflar ona عالم الشهادة [âlemü'ş-şehâdet] veya عالم الاجسام [âlemu'l-ecsâm] derler. Görülüyor ki Sadreddin'in metafiziği 'vahdet-i vücûd'la Yunanî felsefeyi birbirine daha yaklaştırmış ve nisbeten daha basitleştirmiştir.

Sadreddin nazarında varlık da bu mertebelere tabi olarak beş derecede tasavvur edilmiştir: a) Vücud-u bi'l-kalem: Bu mertebe varlığın aynı sabitler halinde henüz meknî (*virtuel*) ve batın olduğu devredir. b) Vücud-u fi'l-âlemü'l-ukul: Bu mertebe âlemü'l-hudus'a tekabül eder. c) Vücud-u fi'l-âlemü'n-nüfus: Bu mertebe de âlemü'l-melekût'a tekabül eder. d) Vücud-u fi'l-âlemü'l-hayal: Bu mertebe gayp âlemi ile şahadet âlemi arasında mutavassıttır. e) Vücud-u fi'l-âlemü'l-ecsam: Bu son

439 Sadreddin Konevî, مكتبه بين الصدر والنصير [*Mükâtebe beyne's-Sadr ve'n-Nasîr*] yukarıda zikrettiğim Müderris Şerefeddin Efendi'nin kütüphanesindeki nüshasından.

mertebe de âlemü'l-mülk'e karşılıktır.[440] Bu izahat gösteriyor ki Sadreddin nazarında 'âlem' ve 'varlık' iki ayrı şeydir. Ona göre âlem, varlığın zuhûru; varlık âlemin kuvvesi ve butûnudur. Bu tefrik zamanımız felsefesinde Heidegger'in varlık ve âlem telakkisine bir itibarla yaklaşmaktadır. Filhakika bu *phenomenologue* feylesofa göre de varlık, namütenahi bir silsile halindeki teveccüh fiilleri olup âlem o teveccüh fiillerinin hedefi olan ve onların namütenahi tahakkukundan ibaret olan hâdiselerdir. Bu mânâya göre âlem yoktur, fakat o tahakkuk etmekte ve meydana çıkmaktadır. Şu farkla ki Muhyiddin ve Sadreddin'e nazaran bütün bu âlemlerin tahakkuku gizli olan varlığın kuvvelerinin inkişaf etmesinden ibaret olduğu halde; *phenomenologue*'lara göre namütenahi olan alem, mütemadi bir kendi kendine yaradılış halindeki varlığın aşikâr bir surette tahakkukundan ibarettir.[441]

Sadreddin velayet meselesinde üstadından ayrılmaktadır. Ona göre velayeti (*saintete*) nübüvvete (*propheite*) faik addetmek doğru değildir. Çünkü birincisi insanî, ikincisi ilahî âleme ait bir vasıftır. İnsan, fevkalade şartlar dahilinde ve kendi cehitleriyle velayeti kazanabilir. Fakat nübüvvet ona ancak âlemden gelir ve tamamıyla iradesi haricindedir. Sadreddin, bu iki vasıf peygamberlerin zatında birleştikleri zaman bile birincisini faik addetmenin doğru olmadığına kanidir. Birçokları tarafından Muhiddin'in kendini bütün peygamberlere faik gördüğü suretinde tefsir edilerek aleyhine bir delil gibi kullanılan bu meselede, Sadreddin gibi عبد الكريم الجيلى [Abdülkerîm el-Cîlî] de üstadından ayrılmaktadır.[442] (Sadreddin bu fikirlerini النفخات الالهيه [*En-Nefehâtü'l-ilâhiyye*] ismindeki eserinde izah etmektedir.)

440 Sadreddin Konevî, شرح رسالة الوجود لشيخ الاكبر [*Şerh-i Risâletü'l-vücûd li'ş-Şeyhu'l-Ekber*].

441 Martin Heidegger, "De la nature de la Cause", *Recherches philosophiques*, I (1931-32); Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

442 عبدالكريم الجيلى [Abdülkerim el-Cîlî]'nin yukarıda zikrettiğimiz انسان الكامل [*el-İnsânü'l-kâmil*] ismindeki eserinde bu meseleye temas edilmektedir.

# VII

# Maşrık Mektebi

Büyük Selçuk muhacereti ile başlayarak muhtelif devirlerde Anadolu'ya yerleşen; fakat bilhassa Cengiz istilası ve Harzem devletinin yıkılması üzerine kısa zamanda çok daha kesif olarak gelen fikir akınlarına umumî bir tabirle 'Maşrık mektebi' diyebiliriz. Bu cereyan Selçukların son devirlerine kadar dağınık tarikat hareketinden ibaretken[443] Cengiz istilasından sonra birdenbire Anadolu'ya yeni bir fikir hamlesi getiren ilim ve tasavvuf cereyanı halini almıştır. Maşrık mektebi, Mağrip mektebinin tamamıyla zıddı vasıflara maliktir. Onun telkin ettiği manevî hava diğeriyle karışarak Anadolu'da yeni fikir canlılığı doğuruncaya kadar uzun müddet ona yabancı, hatta düşman kalmıştır. XIII. - XIV. asırlar içerisinde vukua gelen bu esaslı fikir çarpışmasını; onun neticesi olan buhranı ve yaradış kudretini anlayabilmek için Maşrık mektebinin umumî karakterini tespit etmemiz lazımdır.

Bu devirde Cengiz istilasının önünden kaçarak Anadolu'ya sığınan bütün âlimler ve mutasavvıflar harbin sesini yalnız uzaktan duyuyorlar; ve sükûn içindeki ülkelerden geçiyorlardı. Onlar Orta Asya'da tehlikeye düşen istirahatlarını tekrar kazanabilmek için Anadolu'ya geliyorlar; ve yalnızca sükûn ve huzur arıyorlardı. Endülüs'ü bıraktıktan sonra Haçlı seferlerinin arasından ve harp dumanlarının içinden gelen Mağrip âlimleri gibi, onlarda aksülamel ve intikam endişelerinden eser yoktu. İran hikmetinin kuvvetli izlerini taşıyan bu cereyan ister istemez müsalemetçi (*pacifiste*) ve insaniyetçi (*humaniste*) olmuştur.

443 Harzem hicretinden evvelki bu dağınık hareketleri hemen tespite imkân yoktur.

Bu cereyanın başında gördüğümüz Necmeddin Kübra ve Bahaaddin Mehmet'ten onu Anadolu'da inkişaf ettiren Mevlâna ve Sultan Velet'e kadar hepsinde bu vasıflar kuvvetle kendini gösterir. Aynı sebeplerden dolayı Maşrık mektebinin diğer bir vasfı da onun *esthetique* bir tefekkür olmasıdır. Filhakika mücadele ruhuna malik olmıyan ve *action*'la vasıtasız olarak alâkası bulunmıyan bu cereyan bütün kuvvetini temaşaya (*contemplation*) ve psikolojik derinliğe verdiği için, onda ahlaktan ziyade estetik vasfı galip görünmektedir.

İşte Anadolu'da XIII. asır içerisinde Mağrip ve Maşrık mektepleri, biri ahlakçı diğeri estetikçi, biri *action* diğeri temaşa etrafında kurulmuş bu iki fikir cereyanı karşı karşıya geldi. İlk zamanlarda birbirine yabancı ve az çok dirsek çevirmiş olarak yaşayan bu hareketler Selçuk devletinin parçalanmasından sonra siyasi istikrar ve muvazene bozulunca daha esaslı bir surette çarpışmaya başladı.

Türkistan ve İran'dan gelen Batınî hareketlerinin isyancı, *heterodoxe* ruhunu da zahirde Maşrık cereyanına katmak lazım gelirse de o hiçbir zaman yukarı tabakalara hâkim olan fikir hayatının umumî karakteri üzerinde müessir olmamıştır.[444] Bilakis bu cereyanlar Mağrip mektebinin teşkilatçı, mücadeleci Batınîliği ile uzlaşarak XIV. asır başlarından itibaren gittikçe Maşrık mektebinin sükûn havasının yerine kaim olmaya ve muharip Bektaşîliği doğurmaya koyulmuştu. Nitekim bu dini-fikrî hamle Osmanlı istilasını meydana getirmiş; veya hiç değilse onun inkişafında en mühim amil olmuş; Osmanlı devleti, istilasını yaparak yeni bir sükûn muhiti yaratmaya muvaffak olduktan sonra yani XV. asırdan itibaren tekrar Bektaşîliğin yerine Mevlevîlik, Mağrip mektebinin yerine Maşrık mektebi yer tutmaya, meydana çıkmaya başlamıştır.

444 XIII. asrın ilk senelerinde Anadolu'da aşiretler ve köylerde bu harekete tesadüf ediyoruz. 635'de Amasya civarında Baba İlyas'ın isyanı büyük bir tehlike halini alacak kadar büyümüştü. محمود اقسرائي :مسامرة الاخبار [Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretu l-ahbâr*]. Daha sonra Selçukîlerin inkırazına doğru Babaîler tekrar meydana çıktılar. Aybak Baba bir aralık Mısır'a gitmiş, tekrar Anadolu'ya gelmişti. Bkz.: "Anadolu Tarihinde Dinî Ruhiyat Müşahedeleri", *Mihrap Mecmuası*, 13-14 (Haziran 1924).



Anadolu tarihinin fikrî inkişafında bu çarpışma hadiselerinin ne kadar büyük rolü olduğunu anlamak için, çok umumî hatlarını işaret ederek geçtiğimiz cereyanlar arasındaki mücadeleyi ve onun yakın zamanlara kadar devam eden şekillerini daha derinden tetkik etmek lazım gelirse de bu mesele mevzumuzun dışında kalır. Biz yalnız burada ve bunu takip eden fasıllarda iki zıd cereyan ve tesir arasındaki çarpışmanın Anadolu dini-fikrî hayatında yaptığı buhranı ve onun bazı neticelerini işaret edeceğiz.[445]

*Kökleri* – Maşrık mektebinin hangi tarihî mecburiyetlerden doğduğunu gördük. Fakat onu daha etraflı anlamak için kaynaklarına kadar inmek lazım gelir. Maveraünnehir ve Horasan'da doğan bu cereyanın kökleri meselesinde başlıca üç fikirle karşılaşıyoruz: 1) Hint menşei. 2) İran menşei. 3) Türk menşei. Şüphe yok ki bu fikirlerden hiçbirisi İslâm medeniyetinin her cereyanında olduğu gibi burada da *Kur'an*'ın ve diğer Arap tesirlerinin hâkim rolünü unutmamaktadır. Maşrık mektebinin teşekkülünde, birer birer tetkik ettiğimiz zaman kifayetsizlikleri anlaşılacak olan bu tesirlerin hepsini birden hesaba katmak doğru olacaktır.

1) Hint Menşei – Bu fikir oldukça eskidir. Birçok müsteşrikler İslâm tasavvufunu Hint tesirleriyle izaha çalışmışlardır. İlk defa Jones bu meseleyi kurcalayarak Mevlâna Celâleddin Rumî ve Hafız'ın şiirleriyle Baghavadgita arasında yakınlık görüyordu (1803). Daha sonra Tholuck, Kremer ve yakın zamanlarda Goldziher bu davayı muhtelif şekillerde müdafaaya devam ettiler.[446] Halbuki bütün bu iddialar çok kuvvetli esaslara istinat etmiyor. Belh'te İbrahim Ethem'in dilenci hükümdar efsanesi ile *Bouddha* hikâyesi arasındaki münasebeti hakikatte bir Hint taklidi değil, fakat *manicheen* bir istihaleden ibarettir. Eskiden beri İslâmiyette bu tesire dair yayılmış olan fikirler de çok sat-

445 Bu bahis hakkında esaslı mâlumat Köprülüzade Fuat Bey'in *Türk Tarih-i Dinisi* adlı notlarıyla, "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalelerinde bulunmaktadır.

446 L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, s. 63-65.

hidir.[447] Hintlilerin reybî *sceptique* felsefeleri bir aralık Basra'da Cerir İbn-i Hazım Ezdî tarafından taklit ve tatbik edilmiş ise de bu harekette çok devamlı bir iz bırakmamıştır. Kremer ve Morgoliouth'un meşhur Arap şairi ابوالعلاء المعري [Ebü'l-alâ el-Maarrî] üzerinde Hint tesirlerini aramaları da tarihi bir delil ve esasa istinat etmiyor. Bilakis Hint üzerinde İslâm tesirleri daha çok ve daha sarihtir. İlk defa Türk ve Acem mutasavvıfları ile Kırmıtîler قرامطه [Karâmita] Hindistan'da İslâm fikirlerini yaydılar. Türk ve Acem tasavvufunun tesirleriyle Hindistan'da melez olarak Mehdeviye, Ruşeniye, Nurbahşiye tarikatları doğdu. Kırmıtîler Hindistan'da yayılan *Vichnou*'nın X. Avatar'ını "Ali" haline getirdiler. Bu suretle Mubid Şah'ın *Debistan*'ı ve mazdeist *Desatir*'i vücuda geldi.

İlk defa olarak XVI. – XVII. asırlarda Sanskrit eserleri Acemce ve Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. Meşhur Ayin-i Ekberî müellifi Ebülfazl'ın kardeşi Feyzi, *Baghavadgîta* ve *Ramayana*'yı tercüme etti. Fakat buna mukabil pek çok menakib, siyer ve kısas kitapları Kişmirî ve Ordu lisanlarına tercüme edilmekte idi. Bütün bu izahat gösterir ki ilk devirde Hint tesirleri zannolunduğundan çok azdır.

XIII. asırdan itibaren, Moğol istilası üzerine İran'dan tardedilen Türk ve Acem mutasavvıfları Hint'in şimalinde toplanmaya başladılar. Müslüman Hintliler bunların mezarları etrafında yeni kasabalar ve şehirler kuruyorlardı. Bunlardan فارض شكر كنج [Fâriz-i Şükr-i Kenc] sonradan doğacak Geylanîlerin جلال سرخ پوش [Celâl Sürh-pûş] da Buharîlerin manevî ceddidir. Bu sırada Hint'te yayılan tarikatların en mühimleri Tıştiye, Kübreviye, Şattariye ve Nakşıbendiyye idi. Bunlardan ikincisi Cengiz istilası üzerine en mühim unsurları Anadolu'ya gelen Necmeddin Kübra'ya, dördüncüsü de Timurlenk istilasından sonra fikirleri yine Anadolu'da yayılmış olan Bahaeddin Nakşibend'e aittir. Hint'in *henotheiste* ve putperest olan eski

447 İbn-i Şehriyar'ın *Acaibü'l-hind*'i Bahriyeliler tarafından İslâmiyete giren kelimeler ve mefhumları; El-Birunî'nin *Kitâbu'l-hind*'i tasavvufî ve felsefi fikirleri; *Kitâbu'l-Eganî*'de umumiyetle Hint tesirleri ve menşelerini göstermektedir.



itikatları İslâmiyet üzerine tesir etmek şöyle dursun, bilakis bu cereyanlar hâkim ve müteal (*transcendant*) Allah, ölmez ve ferdî ruh telakkileri ile Hint itikatları üzerinde müessir olmuşlardır. İslâm felsefesinde çok tesadüf ettiğimiz inayet-i ezeliye (*La Grâce eternelle*) fikri Hint'te *prâsada* şeklini almıştır. Hindistan'da İslâmiyet kastların uzlaşmasına hizmet etmiş; kast rejimine karşı isyancı bir ruh doğurmuş olup hatta zamanımızda Gandi'nin *Satya graha* telakkisinde bile bu tesirleri aramak lazımdır.[448]

Hint tesirlerine kıymet veren nazariyenin en kuvvetli delili, evvelce bahsettiğimiz meşhur Türk âlimlerinden Ebu Reyhan El-Birunî'nin *Kitâbu'l-Hind*'idir. El-Birunî bu mühim eserinde Hint itikatlarının ve bilhassa *Patancalî*'nin İslâm tasavvufu üzerinde büyük tesiri olduğunu iddia ediyor. Ona göre bu münasebet başlıca şu noktalardadır: a) Sufîlerin "fena" telakkisi ile *Baghavadgîta* arasında: Fakat bu mukayese doğru değildir. Bunun hatalı cihetini Nicholson'a istinat ederek evvelce görmüştük.[449] b) Samkhia mektebinde cennet tenkidi ile İslâm sufîlerinde ve bilhassa Bestamî'de cenneti istihfaf fikirleri arasında: bu mukayese de diğeri gibi esassızdır. Çünkü zevahire, gölge âlemine aldanmamak yalnız bunlarda değil, Garp mistiklerinde ve Yunan felsefesinde de tesadüf edilen umumî ve müşterek bir fikirdir. El-Birunî bütün *Yoga Sutra*'yı

كتاب البتنجال الهندى فى الخلاص عن الامثال [*Kitâbü'l-Patancâli'l-Hindî fi'l-halâs ani'l-emsâl*] ismiyle tercüme etmiştir. Bu kitaptaki mistik fikirlerle İslâm tasavvufu arasında başlıca üç rabıta bulmuştur: Birincisi - Hallac-ı Mansur'a ait olup onun شهادة [şehâdet] nazariyesine taallûk eder. Halbuki bu fikir Hint mistisizminde olduğu gibi nefsin feragatinden (*renon cement*) ibaret olmayıp, Allah'a fiilen kalbolmak demektir.[450] İkinci mukayese Şeyh Şiblî ile yapılmıştır. Fakat hakikatte Massignon'un göster-

448 Gandi'nin bu telakkileri hakkında Massignon'un mezkûr kitabıyla, Gandi'nin *Genç Hint* adlı eserine ve bizim *İnsanî Vatanperverlik* isimli kitabımıza müracaat.

449 "İslâm Tasavvufu (Mysticisme)" faslı.

450 Bu mesele hakkındaki tafsilat için bkz.: Massignon, *La Passion d'Al-Hallaj*, II, s. 648-787.

diği gibi o, Hallac'ın veciz bir hülasasından ibarettir. Nihayet üçüncüsü Bestamî ile yapılan mukayesedir ki –ihtimal– en kuvvetlisi budur. Massignon'un iddiasına göre burada *monisme* çok zahiridir.[451] Bununla beraber "Fena bi't-tevhit" telakkisinde üstadı Sindî vasıtasıyla Hintlilerle münasebeti kabul edilebilir.

Hasılı Hint'in *mysticisme*'inin İslâm tasavvufu üzerindeki tesirini, hâkim ve esaslı bir tesir gibi görmeye imkân yoktur. O ancak muhtelif kökler arasında ikinci derecede bir âmil gibi mütalaa edilebilir.

2) İran Menşei – Bu telakki de hemen diğeri kadar eskidir. Comte de Gobineau'nun ırk fikirleri tesiri altında[452] inkişaf eden bu telakkiye birçok müsteşriklerde rastlıyoruz: Fried Delitzsch, Samî kavimleri mutlak bir surette mistisizme kabiliyetsiz addediyor. Ona göre tasavvuf, Arya kavimlerinin İslâmiyet'e yaptıkları ırki, lisani ve millî aksülameldir. Daha sonra bu fikri E. Renan, P. de Lagard, ve yakın zamanlarda E. Blochet, Reizenstein ve İran edebiyatı tarihinde E. G. Browne devam ve inkişaf ettirdiler.[453] Aynı kanaati Clement Huart ile Rıza Tevfik[454] ve Léon Gauthier'de de görüyoruz.[455] Köprülüzade Fuat Bey, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Şiîlik ve Batınîliği bu suretle izah etmektedir.[456] Hulasa Maşrık mektebi dediğimiz tasavvuf cereyanı ve onu besleyen Şiîlik hareketleri İran menşeiyle izah fikirleri zamanımıza kadar devam etmiştir. Halbuki ekseri müsteşrikler tarafından tamamıyla İranî bir şirk

451 Bu meseleyi *Lexique de mystique*'de Massignon naklen zikrediyor: Massignon, *a.g.e.*, s. 547.

452 Comte de Gobineau, *Histoire de la Perse.*

453 Renan bu fikirlerini din tarihine ait muhtelif kitaplarında tekrar etmektedir. E. Blochet, evvelce Fuat Bey tarafından tercüme edilen bir makalesinde İran tesirlerini mütalaa etmekte idi (*Millî Tetebbular Mecmuası*). Prof. G. Browne'in menşe hususundaki fikirlerini Muhiddin Arabî faslında hulasa ettik.

454 Clement Huart, *Textes Persans Relatifs a la secte des Houroûfis*, Lieden, 1909. Rıza Tevfik (bu kitaba yazdığı mukaddemede).

455 Leon Gauthier, *Introduction a l'etude de la philosophie musulmane*, Paris, 1923.

456 Köprülüzade Mehmet Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1918.



(*heresie*) gibi gösterilen Şiîlik, hakikatte İran'a Araplar tarafından yayılmıştır. Bunlar ilk defa Kûfe'den Kum şehrine gelmişlerdir. Bilakis asıl İranî olan Afganlılar ve Kürtler her zaman Şiî aleyhtarı ve koyu Sünnî kalmışlardır.[457] Asıl Şiîlik Yemen'de, Mısır'da ve Irak'ta yani Arap memleketlerinde doğduktan sonra etrafa yayılmış; İran'da, Maveraünnehir'de, Türkistan'da doğan Şiîlik hareketleri Arap Şiasından çok farklı, hatta bazan onunla alâkasız olarak vücuda gelmiştir. Bundan dolayı İran menşei nazariyesine de lüzumundan fazla kıymet vermek doğru değildir. Şu kadar var ki Massignon'un iddia ettiği gibi İran tesirlerini tamamıyla inkâr etmek, ve *mazdeisme* izlerini aramaktan vazgeçmek de aynı derecede hatalı olur. İranlıların İslâmiyet'ten intikam almak ve dinin safiyetini bozmak için fikir *heterodoxie*'si yaptıklarını söylemek şüphesiz çok yanlıştır. Âlim, kelamcı, mutasavvıf, hatta Şii İranlıların İslâmiyet'e büyük bir hararet ve samimiyetle girdikleri muhakkaktır. Fakat bütün bu işleri yaparlarken bilerek veya bilmeyerek ırki vasıflarını taşımakta olduklarını, onları İslâmî tefekkür içerisinde devam ettirdiklerini unutmamak lazımdır. Bundan dolayı İran tasavvufu Arap 'vahdet-i vücûd'undan ayrılır. Bestamî, Attar, Hafız gibi büyük İran mutasavvıflarında hâkim olan müsalemetçi, insaniyetçi ve estetikçi dünya görüşü; Muhyiddin, İbn-i Seb'in gibi Arap *pantheiste*'lerinin cidalci, ahlakçı ruhlarından tamamıyla ayrıdır. Bunun sebebini küçük tesirlerde değil, bütün muhite hâkim olan İran hikmetinde aramalıdır.

3) Türk Menşei – Maşrık mektebinin kuruluşunu izah için hesaba katılan en yeni fikir, Türk menşei fikridir. O derecede ki buna müsteşrikler arasında pek az tesadüf edilir. Bunun sebebi şimdiye kadar asıl Türkiyatçıların İslâmî ilimlere vukufsuzluğu, İslâmî ilimlerle uğraşan müteşriklerin de Türk tarihine girmemeleri idi. Türklerin İslâmiyet'i kabulü ve İran içlerine sokulması Arap ve Acemlerden birçok şeyler almalarına sebep olmuşsa da; bu kesif kütleler asırlarca müddet İran'da nüfus ekseriyetini kazanmış olduğu için İslâmiyet ve hatta İran üzerine karşılıklı bir tesir yapacakları muhakkaktır. Hususiyle Türkistan, Harzem,

457 Massignon, *Essai sur Les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, s. 45-50.

Maveraünnehir gibi İran tesirlerinin az sokulabildiği mıntıkalardaki tasavvuf ceryanlarında bu tesirlere daha büyük bir yer ayırmak lazım gelir.

İlk defa Maşrık mektebi üzerinde Türk tesirinden bahseden Ziya Gökalp'tir.[458] Onun hadsî (*intuitif*) bir surette ifade ettiği bu fikir daha sonra Baha Sait[459] ve Köprülüzade Fuat[460] beyler tarafından tamamlanmıştır. Onlara göre İslâmiyet içerisinde bir Arap Şiası olduğu gibi, bir de Türk Şiası vardır. Türk Şiası Arap ve Acem Şialarının bir kopyasından ibaret değildir. Fuat Bey burada eski *thèse*'inden tamamıyla vazgeçmiş gibi görünmekte ve makûs bir davayı müdafaa etmektedir. Ona göre Şiîlik Türklerin içtimaî vasıflarına Sünnîlikten daha uygun gelmiş ve Türkler birçok yerlerde onu millî bir mezhep haline getirmişlerdir.

Filhakika Harzemşahlar, İran Türkleri Şii idiler. İlhanîler Şiîliğe meyletmişlerdir. Halk kütleleri, aşiretler arasında Şiîlik (Alevîlik) büyük bir süratle yayılmıştır. Bununla beraber bu *thèse*'i de diğeri gibi ifratla müdafaa etmeye imkân yoktur. Çünkü aynı zamanda Karahanlılar, Selçukîler veya Osmanlıların kuvvetle Sünnî olduklarını biliyoruz. Ancak şu kadar söylenebilir ki Türkler Müslüman olmazdan evvel bir kısmı devlet teşkilatına malik, "El" kurmuş ve şehirlerde yerleşmiş bir halde yaşıyordu. Bir kısmı da aşiretler halinde göçebe, yarı göçebe bir

458 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi.*

459 Bu fikri vazıh olarak ilk defa ileriye süren Baha Sait Bey'dir. 1333 senesi İstanbul Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti'nde verdiği bir konferansla cemiyetin aynı isimdeki mecmuasında çıkan makalesinde Türk Şiîliği ve Türk tarikatları davasını müdafaa etmekte idi. Bu zat 1926-27 senelerinde *Türk Yurdu* mecmualarında Bektaşîlik hakkında bir makaleler serisi neşrederek, orada evvelce umumî hatlarını çizdiği fikirlerini şerh ve izah etmiştir. Ben de 1922-1923 seneleri zarfında *Mihrab* mecmualarında çıkan "Türkmenlerin Dini" adlı makaleler serisinde kısmen Baha Sait Bey'den mülhem olmak üzere, buna yakın bir tezi müdafaa etmiş idim. O sırada Şiîlik meselesini başlı başına bir tez halinde tetkike çalıştım. Fakat bu tezi neşretmeye fırsat bulamadım.

460 Köprülüzade Fuat Bey, "Anadolu'da İslâmiyet", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4, 6 (1922-23) senelerinde Paris'te Societé Asiatique'de tebliğ olarak okunmuştur.



hayat sürüyordu. İslâmiyeti kabul ettikten sonra devlet teşkilatına malik olan kısım, dinin daha *rationnel* şeklini, yani İslâm *orthodoxie*'si olan Sünnîlik'i benimsediği halde; aşiretler halinde yaşayan kısım, dinin daha *mystique* şeklini, yani İslâm *hétérodoxie*'si olan Şiîlik'i benimsedi. Bundan dolayı her iki mezhebin de tek başına Türk karakterini ifade ve temsil ettikleri söylenemez.

Tasavvufa gelince, onu yalnızca bir metafizik sistemi veya bazı tabir ve ıstılahlar yekûnu gibi anlayacak olursak o zaman *Kur'an* ve Neo-Platonist felsefe ile *helenisant* İslâm feylesoflarından başka memba aramaya lüzum kalmaz. Fakat o, evvelce gördüğümüz gibi, bir halet-i ruhiye ve bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak anlaşılacak olursa, hiç şüphe yok ki Maveraünnehir ve Türkistan'da doğan tasavvuf cereyanında, diğer tesirlerin yanıbaşında bizzat Türk tesirini de aramak lazımdır. Bu sahada henüz hakkıyla ve etraflı bir tetkik yapılmış değildir. Şamanizm ve eski Türk sihrî tefekkürünün ilk Türkistan tarikatları üzerindeki tesiri meselesi hâlâ tahminlere istinat etmektedir. Böyle olmakla beraber, başlı başına işlenecek bir zemin olan bu sahada Türk menşeinin ihmal edilemiyecek büyük bir rolü olduğunu şimdiden söyleyebiliriz.

Maşrık mektebinin kökleri hakkında yaptığımız bu araştırma gösteriyor ki, birçok ırklar ve lisanların kaynaştığı bir sahada meydana çıkmış olduğu için bu mektebin kuruluşunu tek bir sebebe bağlamak hatalı olur. Bundan dolayı daha birçok ikinci derecede tesirleri de hesaba katmak şartıyla, onu bilhassa Türk, İran ve Hint tesirlerinin kaynaşmasıyla izah edebiliriz. Cengiz istilası, bu cereyanın Anadolu'ya kadar uzanarak orada Endülüs (Mağrip) tesirleriyle çarpışmasına hizmet etmiştir.

### *1– Necmeddin Kübra*

*Hayatı* – Orta Asya mutasavvıflarının en büyüklerinden biri olan Necmeddin Hicri VI. asır ortalarında Harzem'de

doğmuştur.[461] Daha çocukluğunda طامة الكبيري [*Tâmetü'l-kübrâ*] lakabıyla anılmakta olduğu için Necmeddin Kübra diye şöhret kazanmıştı. İlk defa Baba Ferruh Tebrizî vasıtasıyla tasavvufa intisap etti. Hemedan'da hadis tahsil etti. Oradan İskenderiye'ye giderek tahsilini tamamladı. Zamanının en meşhur âlimleri ile temas etti. Dönüşte Huzistan'a gitti. Orada Şeyh İsmail Kasrî ve Şeyh Necmeddin Kasrî ile görüştü. Bunlardan başka Ömer Yaser ve Şeyh Ruzbahan Mısrî gibi mutasavvıflardan istifade etti.[462] Bu suretle bir cihetten zahirî ilimlerde, diğer cihetten batını ilimlerde derinleşerek mâlumatının genişliği itibariyle rakipsiz denebilecek bir hale geldi. Hayatının son kısmını Semerkand'da tedris ve telkinle geçirdi. Harzemşahlar tarafından himaye edildiği için fikirlerinin neşrinde muhiti çok müsait bulmuştu. Cengiz orduları Semerkand'a yaklaştığı ve Celâleddin Harzemşah kaçtığı zaman arkadaşları ve halifelerini toplayarak onların artık "Diyar-ı Rum'u (Yani Anadolu'yu) irşat etmeleri mukadder olduğunu" söyledi. Kendisi Semerkand'da kaldı. Rivayete göre Hicri 618'de Semerkand, Cebenoyin'in askerleri tarafından işgal edildiği sırada Necmeddin şehit düşmüştür.

Necmeddin, Semerkand'da pek çok mürit ve talebe yetiştirdi. Bunların arasında Şeyh Mecdeddin Bağdadî, Şeyh Sadeddin Hamevî[463], Baba Kemal Hocendî, Şeyh Seyfeddin Baherzî,

461 *Kamusu'l-alâm*'da (VI, s. 4568) Necmeddin'in ünvanı ابوالجناب أحمد بن عمر الحيوقي [Ebu'l-Cenâb Ahmed bin Ömerü'l-Hayûkî] diye gösteriliyor.

462 Mevlâna Cami, *Nefehatü'l-Üns* (Lâmiî tercümesi). Yalnız bu son iki mutasavvıfın ismi *Nefahat*'ta yoktur. Onları *Kamus* gösteriyor.

463 Sadeddin Hamavî. Necmeddin'in en meşhur talebelerinden olup كشف المحجوب [*Keşfü'l-mahcûb*] ve سجنجل الارواح [*Secencelü'l-ervâh*] isminde iki meşhur tasavvufî eseri ve diğer bazı risaleleri zamanımıza kadar kalmıştır. H. 650'de vefat etmiştir. Sadreddin Konevî ile uzun münakaşa ve sohbetleri rivayet edilir. Bkz.: *Kamusu'l-alâm*, IV, s. 2569.



Necmeddin Razî[464], Razıyeddin Ali Lâlâ, Mevlâna Bahaeddin Veled[465] gibi tanınmış mutasavvıflar vardır. Bunların ekserisi binlerce talebe ve müritleriyle beraber Anadolu'ya gelip yerleşmişler ve Necmeddin'in fikirlerini yeni Türk vatanına getirmişlerdir. Yetiştirdiği insanların çokluğu ve kıymeti, tesir sahasının büyüklüğü itibariyle, Orta Asya'da ne kadar mühim bir rol oynadığı anlaşılan Necmeddin'in hayatı -maalesef- tamamıyla mâlum değildir.

*Eserleri* – Necmeddin'in meşgul olduğu ilimlerin vüsati itibariyle pek çok eser vücuda getirdiği tahmin edilebilir. Fakat vefatı sıralarında Türkistan pek çok siyasi tahavvüller geçirdiği ve bir çok şehirler muharebe meydanı haline geldiği için, eserlerinden büyük bir kısmının mahvolmuş olması çok muhtemeldir. Bugünkü halde biz onlardan pek azına malik bulunuyoruz. Bunlar da *Tevilât* ismindeki tasavvufi tefsiriyle, *Usûl-ü Aşere* ismindeki bir tasavvuf ve sülük kitabı ve *Adabü't-tarika* adlı bir küçük risalesidir. Kübrevîlerin bir kolu Anadolu'ya gelmiş, diğer bir kolu da Hindistan'a inmiş olduğu için onun Hint tasavvufu üzerindeki tesirlerini de ayrıca mütalaa etmek lazımdır. Fakat biz burada yalnız Anadolu tasavvuf ceryanları üzerindeki tesirini tetkik ettiğimiz için bu kitaplarla iktifa ediyoruz.

*Tevilat*, Necmeddin'in en tam ve büyük eseridir.[466] Bu, bir ciltten ibaret olan tefsir kitabı Kadı زمخشري و بيضاوي [Beyzâvî ve Zemahşerî] veya Taberî gibi âlimlerin klasik tefsir kitaplarından çok farklıdır. Eser tasavvufi bir medhal ile başlıyor. Burada evvela Ulûhiyetin (*divinité*) on mertebesi مراتب الربوبية العشره [Merâtibü'r-rubûbiyyeti'l-aşere]; ondan sonra

464 Necmeddin Razî veya Necmeddin Daye Anadolu'da Alaeddin Keykubat namına tasavvufî bir eser olan مرصادالعباد [*Mirsâdü'l-ibâd*]'ı yazmıştır.

465 Mevlâna Celâleddin Rumî'nin babası olup daha ileride bahsedeceğiz.

466 *Tevilat*, Necmeddin El-kübra تفسير [Tefsîr] (Umumî Kütüphane, No: 632) ve kitabın sonundaki ختامه ست و ستين و تسعمائه [Hıtâmuhu sitte ve sittîn ve tis'a-mi'e] ifadesi, oldukça sonra istinsah edildiğini gösteriyor.

kulluğun on mertebesi مراتب العبودية العشره [Merâtibü'l-ubûdiyyeti'l-aşere] tetkik ediliyor. Ulûhiyetin on mertebesi: isim, zat, sıfat, sena, şükür, haliklik, rübubiyet (yani haliklikle birlik), mülkiyet, mabudiyet, hidayet mertebeleridir. Kulluğun on mertebesi: Marifetullah (*La connaissance du Dieu*); Rabbi ikrar; معرفة النفس [ma'rifetü'n-nefs] (*La connaissance de soi*); Allah'a ihtiyacın ilmi; Allah'a ibadet; kulluktan Allah'ın istiğnası; huzû ve huşû, şevk ve muhabbet (*amour*) derecelerinde dua; vecd (*extase*) istemek, hidayet (*grâce*) istemektir.

Bu medhal kitabın esasını teşkil ediyor. Asıl tefsir bu tasavvufi prensiplere istinat etmektedir. Onu ancak Muhiddin veya Bedreddin'in tefsirleriyle mukayese edebiliriz.

*Usûl-ü aşere*, Arapça küçük bir risaleden ibaret olup Bursalı İsmail Hakkı tarafından şerhedilmiştir.[467] Necmeddin burada da insanı Allah'a götüren yolları tetkikle işe başlıyor. "Allah'a giden yollar, mahlukatın nefisleri kadar çoktur."[468] sözüne istinat ederek tasavvuf yollarındaki *pluralisme*'i anlattıktan sonra; bunlardan başlıca üç yol üzerinde duruyor: 1) Allah'a gidenlerin yolu ki, buna طريق الشطار [tarîku'ş-şettâr] diyor, 2) Mücahede edenlerin yolu ki, buna da طريق الابرار [tarîku'l-ebrâr] diyor. 3) Dinî ve içtimaî kaidelere uygun yaşayanların yolu ki, buna da طريق الاخيار [tarîku'l-ahyâr] diyor. Bu yollar yüksek mutasavvıflardan alelade halka kadar derece derece insanları ayırıyor; ve şüphesiz birinci yolu hepsinin üstünde ve gaye addediyor.

Necmeddin'e nazaran bu yola girmek için on asıl *principe*'e riayet etmek lazımdır: Bütün kitap bu on aslın "usûl-ü aşere" izahından ibarettir. Ekseri mutasavvıflarda yedi mertebeye rastladığımız halde Necmeddin bunları daha *minutieux* bir tahlil ile ona çıkarmıştır ki bu on asıl da şunlardır: 1) التوبه [Et-tevbe] *repentir*, 2) الزهد [Ez-zühd] *ascèse*, 3) التوكل [Et-tevekkül] *résignation*, 4) القناعة [El-kanâat] *sobriété*, 5) العزله [El-uzle] *isolement*,

467 شرح الاصول العشرة [*Şerhu'l-usûli'l-aşere*] Bursalı İsmail Hakkı 1291'de Abdülaziz zamanında tabedilmiştir.

468 الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق [et-Turuku ilâ'llahi bi-adedi enfâsi'l-halâik]



6) ملازمة الذكر [Mülâzemetü'z-zikr] *invocation du Dieu*, 7) التوجه الى الله [Et-teveccühü ila'llah] *se tourner vers Dieu*, 8) الصبر [Es-sabr] *patience*, 9) المراقبه [El-murâkabe] *recueillement*, 10) الرضا [Er-rızâ] *consentement*.

Nihayet, Necmeddin'in آداب الطريقه [*Âdâbu't-tarîka*] ismindeki küçük bir risalesi geliyor.[469] كبرويه [Kübreviyye] tarikatının amelî esaslarını ihtiva etmektedir. Bunlar da başlıca tarikat hırkasını giymek, seccadeye oturmak, hânkaha gitmek, yemek yemek, سماع [semâ'] yapmak, tarikatın icab ettirdiği رياضت [riyâzet]le meşgul olmaktan ibarettir. Necmeddin burada Sema'yı tarif ederek Mevlevîliğin bu orijinal vasfına takaddüm ettiğini gösteriyor: Sema, yani musiki ile beraber yapılan dini raksın adabını anlatıyor. Ona göre Sema'da üç kaideye riayet etmek lazımdır. Bunlar da mekân, zaman ve ihvandır. Yani Sema'nın yapılacağı yerin en müsait şartları olması, Sema'nın intihap edileceği zamanın en elverişli zaman olması, nihayet Sema'ya iştirak edecek arkadaşların mütecanis ve aynı düşüncede insanlar olmasıdır. Bu kaidelere riayet edilmeyecek olursa Sema, kendisinden beklenen manevî zevki temin edemez.

Bütün bu izahat gösteriyor ki Necmeddin Kübra'nın tasavvufu çok sade, ahlâkî ve bedîî esaslara istinat etmektedir. Onda Muhiddin Arabî'de gördüğümüz derin *théosophie*'den eser yoktur. Bütün kitaplarında 10'lu tasnifin tekerrür etmesi 10 adedinin husûsî bir ehemmiyeti olduğunu gösteriyor. Bunun İran'dan geçtiğini iddia etmeye imkân yoktur. Çünkü orada yalnız 7,12'yi görüyoruz. Şiîlik de ثمانيه [semâniyye] اثنا عشريه [isnâ aşeriyye]'de 8 ve 12'ye rastlıyoruz. Fakat gerek mezhep, gerek tarikat olarak İran'dan 10 adedini çıkaramayız. Ancak eski Türklerde Oğuzların ikiye ayrıldığını ve 10 Oğuzların, 9 Oğuzlara nazaran uğur ve faikiyet sahibi olduğunu biliyoruz. Her ne kadar Oğuz boylarının bölümünde, 12 adedine de rastlıyorsak da, burada 10 bizzat kavmin ismi ve 9'a mukabil tamamiyet ve uğur alameti olarak görünüyor. Nasıl ki Eski Yunan'da da aynı adedi tama-

469 Necmeddin Kübrâ, *Adabü't-tarike* (Ayasofya Kütüphanesi, No: 4821). Mecmua-i resail, (No: 10).

miyet ve uğur alameti olarak buluyoruz: Pythagore'un riyazî tarikatında 10 mukaddes adet olup kemale delalet eder. 9 noksanlık ve uğursuzluk alametidir. Seyyarelerin adedi arzla beraber 9 olduğu için tabiata noksanlık ve uğursuzluk atfetmemek maksadıyla bu meslek arzın arkasında görünmeyen bir onuncu seyyareyi, *Antichton*'u kabule mecbur olmuştu.[470]

Necmeddin, zahirî ilimlerdeki iktidarlarından dolayı علمای رسوم [ulemâ-yı rüsûm] tarafından da hürmetle karşılanan büyük bir mutasavvıf olduğu için onun Sema'yı kabul hatta kaide olarak vazetmesi itiraz ve isyan doğurmamış olsa gerektir. Halbuki kelamcılar ve naklî ilimlerle meşgul olan Şark âlimleri muhtelif zamanlarda Sema'ya şiddetli hücumlar yapmışlardır. Bunlardan en meşhuru ابن تیمیه [İbn Teymiyye]'nin Sema aleyhindeki eseridir.[471] Bu meşhur Harranlı âlim sufîlerin Sema aleyhinde *Kur'an*'dan birçok deliller göstermekte, ve Sema'yı gayr-ı dinî bir biat addetmektedir. Fakat bu tenkitlere rağmen Kübreviye tarikatının Sema'yı, Anadolu'da Mevlevîlikte daha mütekâmil bir şekilde devam etmiş ve dinî hayatı dar bir çember içerisinde sıkışıp kalmaktan kurtarmıştır. Musiki ve raksın Mevlevîlikte oynadığı rol o kadar büyüktür ki, Osmanlılar devrinde edebiyat ve musikinin inkişafında bunu en mühim âmillerden biri olarak gösterebiliriz.

470 Eski Mısır'da da *Harpedonaptes* rahiplerinde 10 adedinin kutsiyeti olduğu, *Pythagorisme*'e oradan geçtiği tahmin edilebilir.

471 كتاب السماع والرقص : ابن تیمیه [*Kitâbu's-semâ' ve'r-raks*, İbn Teymiyye] Mısır tabı, 1323, *Mecmua-i resail*'in ikinci cildinde, s. 278. Bundan başka Sema aleyhinde daha birçok risaleler, kitaplar vardır. ابوالعباس احمد بن عمرالقرطبي [Ebu'l-Abbas Ahmed bin Ömerü'l-Kurtubî]'nin كشف القناع عن حكم الوجد والسماع [*Keşü'l-kınâ an hükmi'l-vecdi ve's-samâ'*] adlı eseri bu hususta bilhassa zikre değer. (Laleli Kütüphanesi, No: 1482, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi'nde). İlerde Mevlâna'dan bahsederken tekrar bu mevzua temas edeceğim. قاضي عبض ابن موسي [Kâdî Iyâz ibn Mûsâ]'nın

السماع الي معرفة اصول الروابة و اتقيد السماع [*Es'-Semâ ilâ ma'rifeti usûlü'r-rivâyeti ve takyidi's-semâ'*] adlı 790'da yazılmış bir eseri Ayasofya Kütüphanesi'nde (No: 4821, *Mecmua-i resail*, s. 433) vardır. Baş tarafında Sultan Korkud'un imzası var.



## 2- *Mevlâna Celâleddin Rumî (1207-1274)*

*Hayatı* – Celâleddin 1207'de (Hicri 604) Belh'de doğdu. Babası Mevlâna Bahaeddin Veled büyük bir âlim ve mutasavvıftı. Annesi cihetinden Harzem Şah Hükümdar ailesine mesuptu. Babasının ananevi nesebi Ebu Bekir'e ulaşıyordu. Fakat bu nesep ancak tarikat rabıtasını gösteren manevî bir neseptir. Daha 3 yaşında iken babasıyla beraber Nişabur'a gittiler (1210). Orada meşhur Irak mutasavvıfı ihtiyar Feridüddin Attar'a takdim edildi. Rivayete göre Feridüddin, Mevlâna'nın zekâ ve istidadını evvelden sezerek ona *Tezkiretü'l-evliya* ismindeki eserini hediye etmiştir.[472] Bu senelerde Bahaeddin'in Belh'de çok büyük bir şöhreti vardı. Türkistan ve Horasan'dan pek çok kimseler kendisini ziyarete geliyorlardı. Bu şöhret, devrin aynı derecede meşhur mütefekkirlerinden olan Fahreddin Razî ile aralarının açılmasına sebep oldu.[473] Fahreddin, Harzem hükümdarı Kutbüddin Mehmed'i, Mevlâna Bahaeddin Veled aleyhine teşvik ederek nihayet onun Belh'den nefyedilmesine sebep oldu. Bahaeddin, 1211 tarihinde oğlu ile beraber seyhahate çıktı. Bağdat, Mekke, Şam, Malatya, Erzincan ve Larende'yi ziyaret etti. Nihayet 1225-1227'de (Hicri 623-625) Konya'ya yerleşti. 16 sene devam eden bu uzun seyahat devresi Mevlâna Celâleddin'in fikrî terbiyesi üzerinde büyük bir rol oynamıştır. Mevlâna çocukluğunda Seyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'den[474] ders gör-

472 Profesör Browne'a göre Feridüddin bu sırada Mevlâna'ya *İlâhiname* ismindeki eserini vermiştir.

473 Fahreddin Razî'nin asıl ismi ابوعبدالله محمد بن عمر التسیمي البکری [Ebu Abdullah Muhammed bin Ömerü't-tesîmî el-Bekrî]'dir. Pederi Ziyaeddin Ömer Hatip olup, kendisi İbni'l-hatip diye meşhurdur. Razî, bütün naklî ve aklî ilimlerde, felsefede, riyaziyatta büyük bir vukufa malikti. Şeyhülislam unvanıyla meşhurdur. Kemal Sem'anî ve Mecd Ceylî'den tahsil etmiş, Harzem'e geçmiş ve Maveraünnehir'e yerleşmiştir. Felsefi eserleri, naklî ilimlere ait eserleri kadar büyük bir kıymete maliktir. Bahaeddin Veled'in nefyine sebep olduktan biraz sonra, 605'de vefat etmiştir. Bkz.: *Kamusu'l-alâm*, V, s. 3345.

474 Halep'te Halaviye medresesinde Mevlâna Ekmeleddin İbn-i Adim'den de fıkıh, tefsir dersleri almıştır. Burhaneddin'in de Anadolu'da istifade ettiği ve sonra da kendisiyle dost olduğu *Mektûbât* 'ından

müş; naklî ilimleri ondan öğrenmişti. Şam'da Muhiddin Arabî ile görüştü. Çok genç olmasına rağmen gösterdiği zekâ ve kabiliyetten mütehassis olan Muhiddin, Mevlâna'yı takdir ederek ona bazı eserlerini verdi.[475] Yine Şam'da Necmeddin Kübra'nın halifelerinden Sadeddin Hamevî[476] ve Halveti şeyhlerinden Evhadeddin Kirmanî[477] ile görüştü. Bu seyahatler bir taraftan onun bilgi ve görgüsünü arttırdığı gibi; diğer taraftan da onun bedîî bir terbiye almasına ve sanatkâr ruhunun inkişafına hizmet ediyordu.

Mevlâna ve babası Konya'ya geldikleri zaman Selçukî hükümdarı Alâeddin Keykubad tarafından himaye ve iltifat gördüler; Taç Melek Hatun'un İsmetiye hankahına yerleştiler.[478] Mevlâna Bahaeddin vefatına kadar Konya'da müderris olarak kaldı. 628'de vefatı üzerine kürsüsünü oğlu Celâleddin işgal etti. Bundan sonra Celâleddin bütün hayatını Konya'da geçirerek ancak bazı ufak seyahatler için ayrılmıştır.

Celâleddin 35 yaşlarına kadar henüz müderrisliğini muhafaza ediyor ve sanatkâr mizacının sevkiyle bazı şiirler yazıyordu. Hayatının en mühim hadisesi 1226'da Şemseddin Tebrizî'ye tesadüfüdür.[479] Bu zat *peregrination*'ları esnasında

anlaşılıyor. *Eflâki Tezkeresi*'nde Burhaneddin hakkında başlı başına bir fasıl vardır.

475 Muhiddin'in Mevlâna ile mülakatı hakkında rivayetler varsa da sarih bir vesika yoktur.

476 Bu zatın hayatını Necmeddin Kübra'dan bahsederken hulasa etmiştik.

477 Evhadeddin Kirmanî şair ve âlim olan bir mutasavvıftır. اوحدئي مراغي [Evhadî-i Merağî] gibi tanınmış müritleri vardır. Büyük bir *Divan*'ı ve *Müsbahü'l-ervah* isminde bir mesnevisi vardır. Mevlâna'nın *Mesnevî* tarzını bu zattan mülhem olması muhtemeldir. Bkz.: *Kamusü'l-alâm*, II, , s. 106).

478 Mevlâna'nın hayatı hakkındaki bu mâlumatı *Menakıb-ı Sipehsâlâr* ile *İslâm Ansiklopedisi*'nde Carra de Vaux tarafından yazılmış olan "Mevlâna Celâleddin Rumî" maddesinden (s. 1033-1034) ve Prof. G. Browne'ın *İran Edebiyatı Tarihi*'nde "Mevlâna" faslından aldım.

479 Asıl ismi Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melek'dir. Mevlâna ile görüştükten sonra Konya'dan Şam'a gitmiş, fakat Celâleddin Rumî oğlu Sultan Veled'i göndererek tekrar Konya'ya çağırtmıştı. Aleyhindeki



Konya'ya geldi. Celâleddin'le birçok defalar görüştü. Ve onun üzerinde mühim bir tesir yaptı. Celâleddin'in yeni şahsiyetini kazanması için geçirdiği bu *conversion* hadisesi Socrates'ın Platon üzerinde yaptığı tesire çok benzemektedir.

Hakikaten Tebrizli Şemseddin, Sokrat gibi hiçbir eser yazmamış şifai bir mütefekkirdi. Onun gibi efkârı umumiyenin hücumuna uğramış ve taşkınca fikirleri yüzünden idam edilmişti. Mevlâna da Platon gibi sanatkâr bir feylesoftu. Şu farkla ki Platon'da جدل [Cedel] *dialectique* usûl hitabi *parabolique* usûle galip olduğu halde Mevlâna'da bilakis hitabi ve sanatkârane ifade diyalektiğe hâkimdir.[480]

Mevlâna en mühim eserlerini 40 yaşından itibaren vermeye başladı. Yavaş yavaş Selçuk sarayında ve âlimler muhitinde olduğu gibi bütün Anadolu'da da şöhreti yayılıyordu. Devrinin bütün mütefekkirleri ve âlimleriyle temas ediyor, hepsinin üzerinde çok kuvvetli ve derin bir tesir bırakıyordu. Alâeddin'den sonra Sultan Rükneddin de Mevlâna'ya karşı himaye ve dostluğunu esirgemedi. Bilhassa معين الدين پروانه [Muînüddin Pervâne] gibi nüfuzlu bir devlet adamının Mevlâna'ya mensubiyeti bu himayeyi daha kuvvetlendiriyordu. Mevlâna, o devirde Anadolu'da anlaşılan şeklinden çok farklı bir tasavvufa doğru gittiği için, bu hal onun dostları kadar düşmanlarının da çoğalmasına sebep oluyordu. Mevlâna'nın bedîî tasavvufu yalnızca mistik dünya görüşünü şiirle ifade etmekten ibaret kalmıyordu. Yeni bir Sema şekli, yeni bir musiki, hasılı yeni bir hayat şekli yaratıyordu. Bundan dolayı mutaassıp muhit arasında Mevlâna'ya büyük bir aleyhtarlık doğmaya başlamıştı. Fahreddin Razî talebelerinden Kadı Seraceddin Ürmevî ile Kadı İzzeddin Ürmevî vaktiyle Mevlâna'nın babasıyla kendi üstadları arasındaki düşmanlığı

iftiralardan dolayı birtakım mutaassıplar tarafından şehit edilmiştir. *Divan-ı Şemsi* Tebrîzî ona isnat edilirse de Mevlâna'ya ait olması ihtimali daha kuvvetlidir. Bkz.: *Kamusü'l-alam*, IV, s. 2872.

480 Mevlâna'nın شمس تبريزى [Şems-i Tebrîzî] ile mülakatları hakkında mâlumatı Sultan Veled'in mühim bir kısmı Şark türkçesiyle yazılmış *Rebapname*'sinde buluyoruz.

şimdi Anadolu'da devam ettiriyorlardı.[481] Anadolu'da halk arasında büyük bir nüfuza malik olan ahiler de birçok yerlerde Sema'ya açıkça aleyhtarlık gösteriyorlar ve Mevlâna'nın açtığı bu yeni tasavvuf cereyanına muhalif gibi görünüyorlardı.[482]

Bütün bunlara rağmen onun eserlerindeki kuvvet, şahsiyetinin tesiri, etrafında doğmaya başlayan fikrî muhitin yavaş yavaş büyümesine ve hemen bütün Anadolu'yu kaplamasına mâni olamadı. Şu kadar var ki her zaman olduğu gibi bu cereyan ne kasabalar ve köyler içerisinde, ne de mutaassıp ve kapalı medrese muhiti arasında yayılabildi.

Mevlâna, 31 yaşında Larende'de Lala Şerafeddin Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun ile evlendi. Alâeddin ve Bahaeddin Veled isminde iki oğlu oldu; ikinci oğlu onun cereyanını devam

481 Mevlâna, o sırada Konya kadısı olan Seraceddin Ürmevî hakkında şu rübaîyi söylemişti; aralarındaki fikrî ayrılığı göstermesi itibariyle dikkate şayandır:

بو حنيفه است مقتداي رهت
توچرا بروي افتدار نكنى
او بمرد نكرد كار قضا
تو بميري اكر قضا نكنى

[(E)bû Hanîfe est muktedâ-yı raht – Tu çirâ bervey iktidar ne-konî – Ovi (?) murd ne-kerd kâr-ı kazâ – Tu be-mîrî eger kazâ ne-konî] Yani: Sen İmam-ı Azam'ın yolunu takibetmek iddiasındasın. Halbuki ona iktida etmek senin için mümkün değildir: O kadılığı kabul etmemek için ölmüştü; sen ise kadılığı kaybetmemek için ölüyorsun. Mevlâna'nın علماي رسوم [ulemâ-yı rusûm]'a ve ilim dalkavuklarına bu açık hücumu, kendisine karşı mevcut olan aleyhtarlığın en mühim sebeplerinden biri idi. Böyle olmakla beraber yine münevver muhit arasında onu takdir edenler günden güne çoğalmıştır.

482 Eflâkî'ye nazaran Ahî Ahmet bu devrin muteber insanlarındandı. Sultan Alâeddin'e "Ben çok kitap okudum. Fakat Semaın mübah olduğuna dair birşey okumadım, bu bir bid'attır." dedi. Alâeddin ona karşı Mevlâna'yı müdafaa eden ve yüksek takdirini gösteren bir lisanla cevap verdi:

خدمت اخي خروار خواند براى ان ندانست بحمد الله كه ماعيسي وار خوانده ايم وبسراين وسيده

[Hıdmet-i ahî hervar hâned berâ-yı ân nedânest bi-hamdillah ki İsâ-vâr hânde îm ve be-ser în vesîde] (Hacı Kâşî'den rivayet.)



ettirmek hususunda en büyük rolü oynayan Sultan Veled olmuştur.[483]

Mevlâna'ya karşı saray halkı, zadegân ve yüksek memurlar muhitinin itimadı çok büyüktü.[484] Onun yüksek ve sanatkârane eserleri, musikisi, Sema'sı adeta XVIII. asırda Goethe ve XIX. asırda Wagner'in Almanya'da oynadıkları role çok benzer bir rolü XIII. asırda Anadolu'da oynamasına; ve inhilale başlayan Selçuk devletinde bir kültür canlılığı doğurmasına sebep oluyordu. Mevlâna'ya karşı bilhassa kibar muhitin kadınlarında büyük bir incizab vardı.

Onlardan birçokları kendisine manen bağlanmaktalar, sohbetlerine devam etmekte; veya onun Sema'larını görmek için kendisine sık sık büyük davetler yapmaktaydılar.[485] Uzun bir müddet Anadolu'da yayılmış birçok tarikatlara mensup şeyhler tarafından şüphe ve endişe ile karşılandıktan sonra[486], nihayet

483 Bu mâlumatı Eflâkî'de, Profesör Browne'da buluyoruz. سپهسالار [Sipehsâlâr] ve Carra de Vaux, Mevlâna'nın yalnız ikinci zevcesi كرا خاتون [Kira Hâtun] hakkında izahat veriyorlar.

484 Eflâkî'ye göre Sultan Rükneddin Mevlâna'nın müridi idi. Muineddin Pervane'nin sarayında sık sık büyük toplantılar ve Sema'lar olurdu. *Tezkere-i Aksaraî* gibi Selçuk tarihlerine bakılacak olursa bu iddianın bir parça Mevlevîlik gayretinden ileri geldiği ve mübalağalandırılmış olduğu anlaşılıyor. Fakat herhalde 718'de yazılmış olan bu eser bize vakayı hakikate çok yakın bir halde vermektedir.

485 Mevlâna'ya mensup veya ona manen bağlı olan kadınları da *Eflâkî Tezkeresi*'nde görüyoruz: Bu kadınlardan bazılarının isimlerini ve hayatlarını Aksaraî'nin *Müsameretü'l-ahbar*'ında buluyoruz. Bu hal de onun doğruluğunu göstermektedir. Sultan Rükneddin'in zevcesi Tokatlı Gömeç Hâtun'un Mevlâna'ya büyük bir itimadı ve muhabbeti vardı. Zamanın veliyelerinden olan كراماتا خاتون [Kiramana Hâtun]'un bağında Mevlâna büyük bir Sema' yapmıştı. Bunlardan başka Gürcü Hâtun, Kira Hâtun ve Muineddin Pervane'nin kızı Lâtife Hâtun, Nizam Hâtun, Şeyh Selâhaddin'in kızı Hediye Hâtun, Üstâ Hâtun gibi daha birçok kibar kadınlar Mevlâna'nın yüksek ve bedîî tasavvufuna bağlanmakta idiler.

486 Eflâkî'ye nazaran شيخ بابای مرندی [Şeyh Baba-yı Merendî] Sultan Alâaddin'e yaklaşmak suretiyle Mevlâna'nın nüfuzunu kırmağa çalışmış; fakat buna muvaffak olamamıştı. اخی احمد [Ahî Ahmed] hasedinden uzun bir müddet aleyhtarlıkta devam etti. Fakat Mevlevî

yavaş yavaş onların birçokları Mevlâna'nın nüfuzunu ve faikliğini tasdike başladılar.[487] Bu hal hatta kendisine Sema meselesinde en çok hücum eden Ahiler arasında bile görüldü.[488]

Artık bir kere yerleşmiş olan bu otorite, Selçuk devletinin yıkılmasına rağmen hemen hiç sarsılmadı. Yedi asır bütün Osmanlı tarihi içerisinde günden güne artmak üzere devam etti.[489]

Mevlâna, son zamanlarına doğru bu taşkın ve büyük cehitlerle dolu olan hayatının sıkıntılı bir devresine girdi. Artık bütün arzusuna rağmen eski faaliyetini gösteremiyordu. Sık sık

eserlerinde bu aleyhtarlığın mümkün olduğu kadar saklandığı kolay fark ediliyor.

487 سپهسالار [*Sipehsâlâr*] tezkeresine nazaran Mevlâna ile en çok temas eden ve onun dostluk muhitine girenler Sadreddin Konevî, Şeyh Şehabeddin Sühreverdî, Şemsi Tebrizî idi. Aynı eser bunlardan başka Mevlâna'nın dostlarından zengin bir zat olan Celâleddin Feridun'u bir zengin, âlim ve simyager olan Mevlâna Bedreddin Tebrizî'yi, Mevlâna Mecdeddin Atâ Bey ve Mevlâna Fahreddin Sivasî'yi zikrediyor. Bu münasebetle Mevlâna'nın simyaya ait bazı şiirlerinden bahsediyor. *Menakibü'l-Arifîn*'de ise Mevlâna ile dostluğu olan veya onun muhitine mensup olan bunlardan başka Şeyh Bedreddin Nakkaş veya Yavaş Şeyh Bedreddin Neccar (Bu zat yukarıda gördüğümüz Tebrizli Bedreddin olup büyük bir türbenin mimarı idi.)

شيخ ابوسعيد بوالخيره، شيخ اوحدالدين خوبي، شيخ عزالدين كوسه، شيخ تاج الدين اردبيلي.
شيخ صلاح الدين، خوجا نفيس الدين سيواسي. الخ...

[Şeyh Ebu Saîd Bu'l-hayre, Şeyh Evhadüddîn Hoyî, Şeyh İzzeddîn Köse, Şeyh Tâceddîn Erdebîlî, Şeyh Selâhaddîn, Hoca Nefîsüddîn Sivâsî ilaahir] gibi daha birçok mutasavvıf ve âlimlerin isimlerini görüyoruz.

488 Bilhassa Mevlâna Anadolu seyahatine çıkarak şark vilayetlerine kadar uzandığı ve her tarafta büyük bir alâka ve hürmetle karşılandığı zaman Ahîler kendisine kuvvetle bağlanmaya başlamışlardı. *Eflâkî Tezkeresi*'nde Mevlâna'ya mensup olan ve onu karşılayan bu Ahîlerden pek çoklarının isimlerini buluyoruz: Ahî Kayser, Ahî Çoban, Ahî Mehmet Bey, Akşehirli Musa, Ahî Pulat, Ahî Mehmet Seyid Abadî, Ahi Ali, Ahî Mustafa gibi...

489 Mevlevîliğin bu mühim rolünü Mevlâna'nın şerhleri ve tercümeleri hakkında fasılla, teşkilatçı tasavvuf bahsinde göreceğimiz gibi Türk edebiyatı tarihinin saray ve divan edebiyatı kısımlarında bulabilirsiniz.



hastalanıyor, birçok Sema'ları sonraya bırakmaya ve yarıda kesmeye mecbur oluyordu. Selçukî hükümdarı kadirşinaslığını gösterdi: Hastalığı esnasında zamanın en meşhur tabibleri olan Mevlâna Ekmelüddin ve Gazenfer'i onun tedavisine memur etti. Fakat bütün ihtimamlara rağmen Mevlâna Celâleddin Rumî 672 senesi son baharında, bir pazar günü akşam üzeri vefat etti (1273). Sultan Veled *İptidaname*'sinde babasının vefatından bahsederken diyor ki: Mesihîler onu mabut diye almışlardı. Yahudiler onu Hut gibi latif görüyorlardı. Müminler ona peygamberin nuru ve sırrı gözüyle bakmaktaydılar[490]. Mevlâna'nın vefatı bütün Anadolu'da büyük bir matem havası yaptı. Dostları, taraftarları, müritleri onun açtığı büyük çığırın etrafına toplandılar. Şeyh Selâhaddin Zerkûp onun yerini tutmaya çalıştı. Fakat pek az sonra vefat ettiği için bütün Mevlâna müritleri, üstadın en yakın dostu ve en hararetli talebesi olan Hüsameddin Çelebi'ye bağlandılar.[491] Hüsameddin Mevlâna'nın açtığı tasavvuf ve sanat cereyanını devam ettirmek, bu cereyana mensup olanları birbirine bağlamak hususunda en büyük rolü oynadı. Onun boş bıraktığı yeri ancak üstadın küçük oğlu Sultan Veled tutabildi. Hiçbir zaman babası gibi derin bir mütefekkir ve sanatkâr olamayan Sultan Veled, çok kuvvetli bir teşkilatçı ve babasının açtığı çığıra hararetle inanmış bir insandı. Bu vasıfları sayesinde o, Mevlâna'nın fikrî ve edebi hareketini sarsılmaz bir teşkilata bağladı. Sultan Veled, 712 senesinde Konya'da 92 yaşında vefat etti. Babasından sonra geçen 40 sene zarfında Anadolu'da büyük siyasî değişmeler olmuştu: Selçukî devleti parçalanmış, bir aralık Moğollar hakim olmuş, Cimri isminde bir

490 Mevlâna'yı tedavi eden doktorlar ve hastalığı hakkında سپهسالار [*Sipehsâlâr*] ile *Eflâkî*'de izahata rastlıyoruz. Bunun hakkında Sultan Veled de bilhassa İptidaname'de tarihî bir kıymeti olan izahatı vermektedir. Selçuk tebabeti hakkında Süheyl Bey'in broşüründe mâlumat vardır. Bkz.: *Türk Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul 1930.

491 Hüsameddin Çelebi, Mevlâna'nın hayatında Şemsi Tebrizî'den sonra en mühim rol oynayan insandır. Künyesi Hüsameddin Hasan b. Mehmet b. Hasan bir Ahî Türk El-müntesip ilâ Şeyhilmükerrem'dir. Ahî Türk ve Ahî Beşare, Eflâkî'nin kaydına göre Anadolu'da en eski ve nüfuzlu Ahîlerdir. Mevlâna *Mesnevî*'sini Hüsameddin namına yazmıştı.

serseri sahte Gıyaseddin olarak bir müddet hakim olduktan sonra Konya ve civarı Larende'den gelen Karamanoğullarının eline geçmişti.[492] Bu süratli değişiklikler arasında Selçuk payitahtı bazan tamamıyla anarşik bir halde kalıyordu. Bu sıralarda ekseriya şehirde Erbab-ı fütüvvet yani ahiler veya rünut yani kabadayılar hakim olmakta idiler.[493] Sultan Veled ve arkadaşları bu siyasi tahavvüller içerisinde her zaman vaziyeti kendilerine müsait bulamadıkları için bir aralık Konya'yı bırakarak Larende'ye gitmişler; Karamanoğullarının hakimiyetinden sonra tekrar gelmişlerdir. Herhalde bütün bu, müsait olmayan şartlar içerisinde Sultan Veled'in Mevlâna cereyanını, Mevlevîlik haline getirmesi; bu kadar büyük ve esaslı siyasi buhranlara rağmen onu asırlarca süren bir teşkilata bağlaması büyük bir irade ve cehdin eseridir. Bundan dolayıdır ki, biz Mevlâna'dan yalnızca büyük bir mütefekkir sanatkâr gibi bahsettiğimiz halde; dinler ve tarikatlar tarihi noktasından bakıldığı zaman Mevlevîliğin başında mutlaka Sultan Veled'i görmek lazımdır.[494]

*Eserleri* – Mevlâna çocukluğundan itibaren ilim ve sanat kültürlerini yanyana almış; uzun müddet kendisinde şair ve âlim karakterleri mücadele etmiş; nihayet babasından intikâl eden ilim kürsüsünü terk ederek ilimle sanatın bir nevi terkibine dayanan bedîî bir tasavvuf cereyanı açmaya muvaffak omuş olan mütefekkir bir sanatkârdır. Hayalinin tenevvüü ve zenginliği, sahraî *rustique* tasvirleri, hissiyat inceliği, ilim, samimiyet

492 Bu vakalar hakkında *Aksaraî Tezkeresi*'yle diğer Selçuk tarihlerinde etraflı mâlumat vardır. Şikâri'nin *Karamanoğulları Tarihi*'nde son devirleri görüyoruz.

493 *Mihrab* mecmuasında "Selçukların İnkırazı Zamanında Konya" adlı makalemde bu devirdeki ictimaî sınıfları ve bunların münasebetlerini izaha çalıştım (*Mihrab*, 17-18, s. 568-571). Köprülüzade Fuat Bey'in Anadolu Selçuklarında devlet teşkilatı hakkındaki makalesinde de Mevlâna zamanında Konya devletinin esas bünyesini görmek kabildir. (*Millî Tetebbular Mecmuası*, 5, 1332).

494 "Teşkilatçı Tasavvuf" bahsinde bu meseleye tekrar döneceğiz.



onun en esaslı vasıflarıdır.[495] Onda tefekkürle hissin çok yüksek bir imtizacı fark edilir. Bu itibarla Mevlâna'yı garp tefekkür âleminden ancak Goethe ile mukayese edebiliriz. [Şu farkla ki Mevlâna'da esas *moralisme* olduğu halde Goethe'nin eserleri bu mihverden uzaktır. Hayatı itibariyle de Goethe ahlaka karşı Mevlâna'dan çok daha alâkasız görünmektedir.]

Mevlâna'nın eserleri *Mesnevî*, *Divan-ı Kebir*, *Divan-ı Şemsü'l-hakayık* adlı manzum *Fîh-i Mâfîh* ve *Mektûbât* ismindeki mensur kitaplarıdır. *Mesnevî* onun sistematik ve felsefî eseridir. Burada o yalnız şair değil, bilhassa tasavvufi bir sistemi şiir lisanıyla ifade eden bir mütefekkirdir. Bundan dolayı *Mesnevî*'de şiir vasıta ve tefekkür gaye haline gelmiş; o zaman *didactique* ve ahlâkî ihtiyaçlarla sanatı istediği gibi kullanmıştır. Mevlâna *Mesnevî*'yi 1244'de yazmaya başladı. Altı kitaptan mürekkep olan eser, birçok fasılalarla hayatının sonuna kadar devam etti. Birinci kitabı 1246'da bitirdi. Uzun bir fasıladan sonra yazılan ikinci kitabı 1263'de bitirdi. *Mesnevî*'nin mecmuu 26.660 beyittir.[496] Mevlâna *Mesnevî*'yi en sevgili dostu olan Çelebi Hüsameddin namına telif etmişti. Beşinci ve altıncı

495 Baron Carra de Vaux, "Mevlâna Celâleddin Rumî", *İslâm Ansiklopedisi*, s. 1033-1034.

496 *Mesnevî*, Mevlâna'nın garpta en çok tanınmış olan eseridir. Almanca olarak G. Rosen tarafından şu isimle tercüme edilmiş ve basılmıştır, *Mesnevî oder doppelverse der Scheich Mevlâna Dschelal-ed-Din Rumî* (Leipzig, 1859). Bundan başka yine yalnız birinci cildi İngilizce'ye de Sir Jones Redhouse tarafından tercüme edilmiş ve Londra'da da 1881'de basılmıştır. Bütün eserin bir hulasası İngilizce olarak E. H. Whinfield tarafından yapılmıştır (Londra, 1887-1897). Tholuck'ın *Blütens Sammlung*'unde (s. 53-191) ve F. Baudry'nin *Magasin Pittoresque*'inde (1857) *Mesnevî*'den alınmış birçok parça vardır. *Mesnevî*'nin ikinci cildi İngilizce'ye E. H. Wilson tarafından tercüme ve şerhedildi (The *Mesnevî*, 2 cilt, Londra, 1910) *Mesnevî* hakkında daha sarahatlı mâlumat. E. G. Browne'ın *İran Edebiyatı Tarihi* ile P. Horn'ın *Geschichte der Persischen Literatur*'unda (Leipzig, 1901, s. 161-168) kısmen de Cl. Huart'm *La ville des derviches tourneurs*'ında bulunmaktadır.

*Mesnevî*'nin İngilizce'ye tam tercümesini 5 cilt olarak Nicholson yapmış, Gibb koleksiyonu içerisinde basılmıştır (Dr. Ritter'in Kütüphanesinde).

kitaplarda Hüsameddin'e ait parçalar vardır. Altıncı cilde "Hüsamîname" ismini vererek doğrudan doğruya ona ithaf etmiştir.[497] Birçok şairler tarafından tecrübe edilen bu tarzda, Mevlâna'nın *Mesnevî*'si birinci dereceyi işgal eder. Bütün eser, *parabolique* bir lisanla yazılmış; tasavvufun felsefî ve ahlâkî esasları temsili birer hikâye haline konmuştur. Bu hikâyelerin içerisinde mütefekkirler için yazılmış çok ince ve derin bir mânâyı ifade edenlerden halk ve çocuklar için yazılmış çok basit ve kolay anlaşılanlarına kadar muhtelif nevileri vardır.[498]

Mevlâna'nın 3000 beyitten ibaret olan *Divan*'ı çok yüksek edebi kıymeti olan bir eserdir. Bu şiirler bir Türk mütefekkiri tarafından yazıldığı için bizi, fakat Fars lisanıyla ifade edilmiş olduğu için İran edebiyatını alâkadar eder. Bundan dolayı birçokları tıpkı Genceli Nizamî gibi onu İran edebiyatına mal etmektedirler.[499] Lisan ve edebiyat itibariyle bu iddia kısmen doğru olmakla beraber, Mevlâna'nın fikrî hamlesi ve açtığı tasavvuf çığırı itibariyle doğru değildir. Çünkü o –kısmen– Acem mutasavvıflarından İran hikmetinden mülhem olmakla beraber bütün hayatını Türk memleketlerinde geçirmiş, telkinlerini yalnız Türklere yapmış ve orta zaman Türk âleminin fikrî hayatında en büyük inkişafı temin etmiş olan bir mütefekkirdir. Bundan başka Mevlâna'nın büyük *Divan*'ında bazı ملمع [mülemma]'lar, yani mısralarından her birinin yarısı Türkçe yarısı Farisi manzumeler, hatta bazan doğrudan doğruya Şark veya Garp Türkçesiyle şiirler vardır.[500] Şair, koca *Divan*'ında bu Farisi Türkçe şiirlerden başka zaman zaman Arapça ve Rumca da yazmıştır.[501] O zaman Anadolu'da konuşulan Yunan lisanını çok iyi bildiği; hatta aruzla manzume yazacak kadar ona tasarruf ettiği bundan anlaşılıyor. Bu da gösteriyor ki yetmiş iki millete bir gözle bakan ve tamamıyla insaniyetçi olan Mevlâna, yüksek tasavvufi fikirlerini ifade hususunda bildiği bütün lisanlara başvurmuştur. Binaenaleyh onu yazılarının ekserisi Farisî olduğu için, İran edebiyat ve fikriyatına mal etmeye çalışmanın doğru olmadığı; kendisinin tıpkı XVIII. asırda Fransızca ve XIX.

497 *Tercüme-i risale-i Sipehsâlâr be menâkib-i Hazret-i Hüdâvendigâr*, Mütercimi: Mithat Baharî Hüsamî, İstanbul 1331.

498 Bunlardan sırf çocuklara mahsus olan veya onlar tarafından da anlaşılabilen ahlakî tasavvuf hikâyeleri ayrılarak مثنوي الاطفال [*Mesneviyyü'l-Etfâl*] ismiyle 1309'da Mısır'da basılmıştır.

499 Genceli Nizamî, Azerî Türkü olup bütün eserlerini Farsça yazmıştır. *Divan*'ından başka Hamse'si meşhurdur. Beş hikâyeden mürekkep olan bu eserde bizi en çok alâkadar eden "mahzen-i esrar" ismindeki tasavvufî şiirdir. Bu kitap nazmen Şark Türkçesine Mir Haydar Türk tarafından tercüme edilmiştir.

500 Mevlâna'nın Türkçe şiirleri ve eserlerinde geçen Türkçe kelimeler hakkında müderris Şerafeddin Efendi bir monografi neşretmek üzeredir. Veled Çelebi Efendi'nin neşretmiş olduğu *Divan-ı Türki-i Sultan Veled*'in son taraflarında Mevlâna'nın bazı Türkçe şiirleri toplanmış ve ilave edilmiştir. Bunların bir kısmı Mevlâna'nın baba cihetinden rabıtasını muhafaza ettiği Şark Türkçesiyle, bir kısmı da Anadolu'da artık tamamıyla benimsediği Garp Türkçesiyle yazılmıştır. Mesela şu:

"Ol çiçeği kim yâzıda buldun
Kimseye verme, hasmına vergil"

beyti yahut da "Günbeyi sensin, Aybeyi sensin" mısraı bugünkü şivenin aynı denecek kadar Garp Türkçesiyledir.

501 Mevlâna'nın *Divan*'ında Rumca ve Arapça şiirler de vardır. Onun Rumca şiirler yazması, İslâm medeniyeti havzasını aşarak daha insani ve küllî bir medeniyete hitabetmek istediğinin delilidir. Orta zaman medeniyeti gibi dini taassubun büyük rol oynadığı bir devirde ve devlet merkezinde bu şiirlerin yazılması onun fikrî tolerance'a ne kadar kıymet verdiğini gösterir. Mevlâna'nın bu Rumca şiirlerini topladık, fakat mevzuumuz edebiyat tarihi olmadığı için tafsilata girmiyorum. Yalnız onlardan ufak bir misal veriyorum:

افندي كالي ميراسو – دلز مونو تكالاسو
ازي نازس كتاخارس – كه تا من محتشم
بوزك اي يارو حاني – وريز عيسي كبي جاني
سنك اول ابلوكك قني – اكر من مهم باشم

[(1-4. mısralar Rumca) – Yüzün ey yâr-i rûhânî – Verir İsâ gibi cânı – Senin ol eylügün kanı – Eger men mühim başem] Bu verdiğimiz misalde dört beytin ilk ikisi Rumca diğer ikisi Türkçe olup, yalnız son mısrâ Farisi'dir. Mevlâna'nın beynelmilelci ruhunu gösteren böyle garip Mülemmâlara tesadüf edilir.

asırda Latince yazan Alman mütefekkirleri gibi hareket ettiği -kolaylıkla- anlaşılır.[502]

*Divan-ı Şemsi Tebrizî* ismiyle tanınan diğer bir eseri daha vardır. Her ne kadar bu eser isminden dolayı Şems'e isnat edilmekte ise de, üslup, lisan ve görüş itibariyle Mevlâna'nın diğer eserlerinden tamamıyla farksız ve Mevlâna tarafından Şems namına vücuda getirilmiş olduğu kanaatı hâkimdir.[503]

فيه ما فيه [*Fîh-i Mâfîh*], Farisi tasavvufî bir eserdir.[504] Mevlâna bu küçük kitabında tasavvufun kelami ve felsefî esaslarını müdafaa etmekte ve Anadolu'ya geldikten sonra niçin şiirle meşgul olduğunu anlatmaktadır. Ona göre babalarının memleketi olan Orta Asya ve Horasan'da daha ziyade mücerret ve nazari ilimlerle meşgul olunur. Binaenaleyh tasavvufi hakikatler o vasıta ile ifade edilebiliyor. Fakat Anadolu'da şiir temayülü hâkim olduğu için onları nazımla ifade bir mecburiyet olmuştur.[505] Görülüyor ki Mevlâna burada şiir deyince nazmı kas-

502 Mevlâna'nın büyük *Divan*'ı da Almanca'ya Von Rosenzweig tarafından şu isimle tercüme edilmiştir: *Auswahl aus den Divanen des Grössten Mystischen Dichters Persions* (Viyana 1838). *Divan* içerisinde (III, s. 246-258) bazı parçalar tercüme ve neşredilmiştir. Yukarda zikrettiğimiz Tholuck ve Baudry'nin eserlerinde de vardır. Türkçe'ye *Divan*'dan bazı parçalar Abdullah Cevdet Bey tarafından دلستي ء مولانا [*Dilmestî-i Mevlâna*] ismiyle tercüme edilmiş, yalnız rubaî tarzındaki şiirleri de Hasan Âli Bey tarafından 1932'de *Mevlâna'nın Rubaîleri* adlı bir kitap halinde neşredilmiştir. *Divan*'ın Türkçe'ye tam bir tercümesi yoktur.

503 Mevlâna, *Divan-ı Şemsi Tebrizî*.

504 Mevlâna, *Kitab-ı Fîh-i Mâfîh* (Umumî Kütüphane, No: 3447) Kastamonulu Mehmet b. Mehmet Kâmil tarafından 1267 senesinde yazılmış nüshadır.

505 سپهسالار [*Sipehsâlâr*] tezkeresi Mevlâna'nın *Fîh-i Mâfîh*'deki bu ifadesini naklediyor. "Bizim memleketimizde ve kavmimizin içinde şairlik kadar utanılacak birşey yoktu. Biz de diğer kendi vilayetimizde kalsaydık anların tabiatına uygun bir surette yaşardık ve anların isteğine çalışırdık. Mesela ders okutmak ve kitaplar telif etmek gibi... Ben nerdeyim? Şiir nerede?.. İnsan bakmalı filan yerde ne mata geçiyorsa ondan alıp o memlekette satmalıdır. Velev o mata aşağı bile olsa yine öyle yapmalıdır vs... Bu satırlara istinat eden Burhan Ümit Bey, *Yunus Emre Divanı*'nın mukaddemesinde Mevlâna'ya şiddetle



detmekte; ve derunî hallere ait hadslerin ilmi lisanla veya nazımla ifadesinden bahsetmektedir. Filhakika büyük mutasavvıflardan herhangi birisi için tasavvufi hakikat ilim, sanat ve şiirin üstündedir. Bunların kıymeti ancak onu ifade edebilmelerinden ibarettir.

Mevlâna'nın bunlardan başka bir de *Mektûbât*'ı vardır.[506] Bu eser, muasırlarına yazdığı mektupları ve bazı cevapları ihtiva etmektedir. Onun ilmi ve edebi bir kıymetinden ziyade üstadın husûsî hayatını aydınlatması itibariyle dikkate şayandır. Bu mektuplarda farkedilen mühim bir nokta Mevlâna'nın hemen bütün muasırlarıyla tanışmakta olması ve hususi, hatta bazan ehemmiyetsiz bazı işlerin yaptırılması için birçok tavsiye, iltimas mektupları, ricanameler yazmaktan çekinmemesidir. Yedi asırlık bir telakkinin tesiriyle üstadın etrafında adeta efsanevi bir hava vücuda gelmiş olduğu için, onun beşeri zaaflarını, hatalarını bu suretle farketmek bazılarını birdenbire hayrete düşürebilir. Bu eserde Mevlâna'nın en çok muhabere ettiği zatlar Emirzade Muhsin, Sahib-i âzam Mecdeddin, Hüsameddin Çelebi, Uluğ Kutluğ Bilge İnanç Bey, Celâleddin Emir Seyfeddin, Uluğ Kutluğ âzam Pervane Bey (Muineddin), Salâhaddin, Şecaeddin, Seyid Burhaneddin Muhakkak, Şeraceddin Ürmevî, Kadı el-Kuzat Taceddin, İmadü'l-memleke Fahreddin Ata Bey Nasırülhüda, Kılaneddin, İftiharü'l-ettiba Şemseddin[507] Harimeddin, Kemaleddin, vs.'dir.

*Fikirleri* – Mevlâna'nın tasavvufi fikirleri, sanatı kadar orijinal değildir. Bu sahada o İslâm *syncretisme*'inin tesiri altın-

hücum ile bu sözleri söyleyen bir insanın şair olamıyacağını iddia ediyor. Bu sözler yukarıda zikrettiğimiz mutasavvıflara mahsus görüşten ileri gelmektedir. Onun şairliğini münakaşaya lüzum yoktur, eserleri meydandadır. Mevlâna'nın *Fîh-i Mâfîh*'deki ifadesi yalnızca tasavvufu her şeyin üstünde saydığını ve bir parça mahviyet (*humiliation*) ve tevazuu ifade eder.

506 *Mektûbât-ı Hazreti Mevlâna* (Süleymaniye-Nafiz Paşa Kütüphanesi, No: 1055). Aynı eser Darülfünun Halis Efendi Kütüphanesi'nde de vardır.

507 Bütün bu isimler etrafındaki mâlumatı mufassal olarak Eflâkî'nin *Menâkibü'l-ârifîn*'inde buluyoruz.

dadır. *Neo-Platonisme* felsefesinin üzerine işlenmiş İran tasavvuf ve hikmetinin tesirleri Mevlâna'nın fikirlerine zemin vazifiesi görür. Bununla beraber onda hâkim olan en kuvvetli renk Anadolu'nun rengidir. Orta Asya ve İran tesirleri, İran edebiyatı ve fikriyatıyla yetişmiş olan Mevlâna'nın bütün maneviyatı bu esaslı renk üzerine aşılanmıştır. Vakıa o bir cihetten Necmeddin veya Bahaeddin'in şeriate istinat eden tasavvufunu diğer taraftan da Feridüddin ve Hakim Senaî'nin mistik edebiyatına istinat etmekte; Amr İbnü'l-Fariz'ın çok ince ve *lyrique* sanatını devam ettirmektedir. Fakat İslâm aleminde yirmi sene devam eden mütemadi seyahatler esnasında, onun aldığı bu geniş kültür ancak Anadolu'da tebellür etmiş ve böylece bir taraftan Arap ve Acem edebiyatları vasıtasıyla İslâm medeniyetine, diğer taraftan da Rumca vasıtasıyla Yunan medeniyetine bağlanan Mevlâna iki medeniyet ve iki hikmet (*sagesse*) arasında köprü vazifesini görmüştür. İnsanı mihrak olarak alan İran hikmetinden mülhem, İran tasavvufu karşısında varlığı mihrak olarak alan Yunan hikmetiden mülhem *Neo-Platonisme* cereyanı ve onun İslâmî izleri Mevlâna'da karşılaşmıştır. Bununla beraber onda bu ikinci tesirin hâkim bir rol oynadığı görülüyor. Amr İbn-il-Fariz'le beraber "Şarap yaratılmadın evvel biz sarhoştuk"[508] diyen Mevlâna, aşk felsefesinde tıpkı Platon gibi külli ve yüksek bir varlığın iştiyakını duymakta; bütün sanatında insanı o yüksek varlığa ulaştırmak için cehtler görülmektedir.

*Mevlâna'nın bedîî pantheisme'i* – Mevlâna'da muhtelif tesirler altında vücuda gelen ve bilhassa İslâm *syncretisme*'inden mülhem olan tasavvuf Muhiddin Arabî'den çok farklı olarak sırf bedîî *esthétique* bir mahiyettedir. Diğer *pantheisme* cereyanlarında olduğu gibi tam bir metafizik sistem olmaktan uzaktır. Bundan dolayıdır ki Anadolu fikrî tarihinde Muhiddin tesirleriyle Mevlâna tesirleri mücadeleye girdiği zaman haklı olarak birincisi galebe çalmıştır. Bununla beraber onu sırf bedîî ve psikolojik manzarasıyla mütalaa ettiğimiz zaman, Türk tefekkürü ta-

508 عمر و ابن الفارض ك قصيدء خمريه سي [Amr ibnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Hamriyye*'si] bu beyitle başlar. Aynı mânâya çok yakın Mevlâna'nın da bir beyti vardır ki İbnü'l-Fariz'den mülhem olduğu anlaşılıyor.



rihinde oynadığı çok büyük rolünü tasdik etmek lazım gelir. Mevlâna, İslâm mutasavvıflarından Hallac-ı Mansur gibi, mistik bir aşk felsefesine maliktir. Bu felsefe, onun bütün fikirlerine bedîî bir ifade ve psikolojik bir tahlil kudreti vermektedir. Hallac'tan sonra gelip o tarzı takip eden mistiklerden burada bilhassa *Gülşen-i Raz* sahibi Mahmut Şebisteri[509] ile meşhur mutasavvıf Amr İbnü'l-Fariz'i zikredebiliriz.[510] Mevlâna ile onlar arasında çok sıkı bir ifade ve fikir münasebeti de görülüyor.[511] O derecede ki bir kısım Arap ve İran mistiklerinde doğmaya başlıyan bu bedîî panteizm cereyanı, Mevlâna'da tamamıyla inkişaf etmiştir. Bu sebepten dolayı onu bir mukallit veya toplayıcı değil, fakat İslâm fikriyatındaki bir cereyanın kemale gelmiş şekli addetmek doğru olur.

Bu umumî vasıflaryla Mevlâna'yı Leonard de Vinci[512] ile, yahut Rönesans mütefekkirlerinden Giordano Bruno ile mukayese

509 Şeyh Eminüddin Tebrizî'nin müridi olup H. 720'de doğum yeri olan Tebriz civarında vefat etmiştir. Mahmut Şibisterî büyük bir mutasavvıf olduğu kadar da âlim ve şairdi. Tasavvufî aşk yüzünden bir müddet tedris kürsüsünü, şöhretini terk ederek inzivaya çekilmişti. En meşhur eseri *Gülşen-i Raz*'dır.

510 Şerefeddin Amr İbnü'l-Fariz 1181-1235 (H. 577-632) tarihleri arasında yaşamış büyük bir Arap mistik şairidir. Bütün hayatını Mısır'da geçirdi. *Divan*'ından başka *Kaside-i Hamriye*'si ile tanınmıştır. Bkz.: Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, 1898, s. 440.

511 Mevlâna bir gazelinde:

پيش از ان كاثدر جهان باغ دهي ايكور بود
از شراب لايزالي جان ما مخمور بود.

Diyor ki, tamamıyla bu mazmunu İbnü'l-Fariz'ın *Kaside-i Hamriye*'sindeki şu beytinde buluyoruz:

شربنا علم الذكر الحبيب مدامة
سكر نابها من قبل ان يخلق الكرم

512 Leonard de Vinci Rönesans'ın en büyük mütefekkir sanatkârlarındandır. Onda panteist temayül tamamıyla bedîî bir mahiyet almıştır. Onunla Mevlâna arasında evvelce Massignon'un yapmış olduğu daha ince ve tahlilî bir mukayese yapmak mümkündür. 1425'de Florence'da doğmuş ve XV. asrın resim ve şiirde en güzel eserlerini vermiştir.

edebiliriz. Onlarda da platonik aşk felsefesi panteist bir renge bürünmüştür. Bilhassa ikincisinde bu daha barizdir. Şu farkla ki Bruno Mevlâna'dan çok fazla diyalektikçi ve daha filozoftur. Devirler, zihniyet ve medeniyetler arasındaki mesafeyi unutmak şartıyla bu cinsten bir mukayeseyi Mevlâna ile Goethe arasında da yapmak mümkündür. Spinoza'nın panteizmi ile kafası teşekkül eden ve romantik felsefe ile beslenen Alman şairi, aynı şekilde Faust'da en mükemmel bir panteist sanat yapmakta idi. Şu farkla ki bütün İslâm mistikleri gibi, Mevlâna'da da tabiat hemen hazfedilmiş gibidir. Orada eşya bir gölge, ummanın üzerinde bir dalga olup asıl hakikat tabiatın arkasında gizlenen hakîkî varlıktadır. Halbuki Alman romantik felsefesinde olduğu gibi Goethe'de de varlık bizzat tabiattır. Onların *patheeisme*'i kendilerini tabiattan uzaklaşmaya, kendi içlerine kapanmaya, hasılı bir *acosmisme*'e değil; fakat bilakis tabiata kuvvetle bağlanmaya, nazarını eşyaya çevirmeye, bir kelime ile *naturalisme*'e götürür. Bu sebepten Mevlâna ve Goethe çok geniş hatlarıyla aynı cinsten iki deha gibi görünmelerine rağmen, İslâm ve Garp tefekkürlerinin umumî karakterinde birbirlerinden çok ayrılmaktadırlar.

*Umumî karakteri* – Mevlâna'nın tasavvufunu iki noktadan mütalea etmek mümkündür. Evvela o, İran ve Yunan hikmetleri arasında mütevassıt bir mevkidedir. Filhakika Mevlâna'yı hazırlayan şartlar Feridüddin Attar, Hakim Senaî ve saire gibi İran'ın şairleri olmakla beraber, onu inkişaf ettiren şartlar Yunan felsefesinden mülhem olan tasavvuf ve felsefe cereyanı yani umumî hatlarıyla Yunan hikmeti idi. Bu iki hikmetten birincisinin bilhassa *humaniste*, ikincisinin bilhassa kaderci olduğunu evvelce görmüştük. Mevlâna'nın tasavvufi, timsali hikâyeleri ve ahlâkî numûneleri hakimane bir tasavvuf olup bu iki âlemin ortasında bulunmaktadır. Onda insanla varlık arasında bir ahenk ve muvazene kurulmuştur. O suretle ki, Aşk insanın varlık içerisindeki yüksek mevkiini, bununla beraber onun varlığa bağlılığını temin etmektedir. Mevlâna, bir nevi hikmet yaptığını tamamıyla biliyordu. Sadi'yi tenkit ederken onu Aşk'tan mahrum olan sırf *rationaliste* ve mücerret hikmet yapmakla itham eder.



Bundan sonra Mevlâna'nın tasavvufunu, bizzat büyük İslâm mistikleri arasındaki mevkiine göre mütalaa edebiliriz. Bunlardan en barizleri Hallac ile İbn-i Arabî'dir. Hallac'ın tasavvufu herşeyden evvel *subjectiviste*'dir. O, adeta Kierkegaard gibi insanın noksanlığı ve kifayetsizliği tam ve mükemmel varlık karşısında duyulan nihayetsiz ve tükenmez visali iştiyakı ile başlamaktadır.[513] Varlığın metafiziği onun felsefesinde mihrak değil, ancak tamamlayıcı bir unsurdur. Halbuki İbn-i Arabî'de bilakis tasavvuf, tam bir metafizik sistemi halindedir. O, prensip olarak bütün imkânların kuvvesi olan batını varlığı aldıktan sonra âlemi, insani ve manevî hayatımızı onunla izah etmekte, ve o sisteme bağlanmaktadır. Bunun içindir ki Muhiddin'de, bütün Neo-Platonist mistikler ve *cabaliste*'ler gibi, psikoloji ve *ethique*, kapalı bir *ontologie*'nin içerisinde erimiştir. Halbuki Mevlâna'nın bedii felsefesi, sistem olmak itibariyle bütün noksanlığına rağmen, bu iki büyük temayülün ortasında bir mevki almaktadır. Onu, Massignon'un yaptığı gibi tamamıyla Hallac'ın tasavvufi cereyanına bağlamak kabil değildir. Mevlâna, tıpkı Mahmud Şebisterî veya İbnü'l-Fariz gibi tasavvufla sanatı birleştirmiş olmakla beraber onlardan çok fazla sisteme ve hikmete temayül etmektedir. Bunu, bir cihetten Muhiddin'in diğer cihetten Feridüddin ve Hakim Senaî gibi ahlakçı mutasavvıfların tesirine atfedebiliriz. Şurası muhakkaktır ki Mevlâna'nın eserlerinde görülen edebi ve hakimane kudret onların Anadolu'daki bütün tasavvuf cereyanlarında hâkim olması için kâfi gelememiş, onun karşısında tam bir sistem arzeden Muhiddin'in tesirleri ekseriye galebe çalarak Bektaşîlik, Melâmîlik gibi muhtelif cereyanlar içerisinde devam etmiştir.

513 Şüphesiz bu mukayeseyi çok müphem ve geniş bir ölçü içerisinde yapıyoruz. Yoksa Kierkegaard'ın felsefesi onu vahdetçiliğe değil, bilakis bir existentialisme irrationnaliste'e götürmüştür. Fakat Hallac'ın Firavun ve Şeytan telakkisiyle, Garp mütefekkirinin "Günah" ve "Yeis"teki namütenahilik fikri arasında birçok müşterek noktalar vardır: Bunun için birincisinin *Kitâbu't-tavâsin*'i ile diğerinin *Traite du désespoir*'ını mukayese etmelidir.

*Mantık ve Şiir* – Mevlâna tasavvufta mantık ve *dialectique*'e hemen hiç müracaat etmez. Onun üslubu doğrudan doğruya timsali ve *parabolique*'dir. Nazari ve ameli bütün meseleleri kuşatan bir sistem olamayışı; Muhiddin tesirleri karşısındaki mukavemetsizliği de buradan ileri gelmektedir. Bununla beraber sanat noktasından bu cihet onun esaslı meziyetini teşkil eder. Mevlâna bir nevi tasavvufi melâmet hissiyle şair olmadığını iddia etmesine rağmen *Divan*'ında ve *Mesnevi*'nin birçok yerlerinde mantıka şiddetle hücum ve onu istihfaf etmektedir:

"Ey dil ile söylenen söz! Ne zaman senden müstagni olacağım. Yarabbi! Ecel bana gelmeden evvel, beni varlık delili olan ilim ve amelden kurtar. Bilhassa halkın diline düşen mantık ilminden beri fariğ et."

"Benim bu sözüm hakîkî halim için tanınacak bir şeydir. Yarabbi! Bu dilden başka bana ruhani bir dil ver. Birliğine ulaşmak için geçtiğim yollarda ayaklarıma bağ olan beşeri fikirlerim gevşesin de kendimden yükseleyim. İyilik ve fenalığın fevkine çıkayım. Ezeli varlığının kudsi sıfatlarını sözsüz olarak gönlümün içinde söyliyeyim."

"Söz söylemekten elimi yıkadım, vazgeçtim. mantıktan da temizlendim. Lakin günlük hayatın icabları birbiri arkasından gelince tövbe abdestini tekrar bozmağa mecbur oldum."

Görülüyor ki Mevlâna, felsefe ve ilimle ülfet etmiyen ve yalnız hâl (*extase*) içerisinde yaşayan hakîkî mistikler gibi tam ve mutabık tefekkürü ancak kelime ve hayalin üstünde görmekte, ve ona yükselmeye çalışmaktadır.[514] Şüphe yok ki bütün aklî ve

514 Bugünkü ruhiyatı çok alâkadar eden, hatta Wurzbourg mektebinin esaslı davalarından birini teşkil eden bu hayalsiz tefekkür meselesine hemen bütün Mistiklerde tesadüf edilmektedir. Buna göre tefekkür fiili eşyadan aldığımız mahsus intibalardan, hayaller ve kelimelerden inşa edilmiş sun'î ve terkibî bir eser değildir. O, bütün bu unsurlardan evvel mevcut olan orijinal ve evvelî bir şuur fiilidir. Kelime ve hayaller ancak onu ifade için vasıta vazifesini görürler. Görülüyor ki bu kanaat zihniyeci ruhiyata olduğu kadar ictimaiyat telakkilerine de muhaliftir. Tefekkürü, maşerî ve müşterek şuura ait değil fakat tamamıyla ferdî ve derin bir psikolojik köke bağlı addetmektedir. Bu itibarla Mevlâna'yı da diğer bazı Mistikler gibi bu yeni ruhiyat cereyanının davasına bilmeksizin iştirak etmiş addedebiliriz.



naklî ilimleri tahsil etmiş, uzun müddet müderrislikte bulunmuş bir insan için tekrar kelime ve hayali aşarak *immediat*'a ulaşmak istemek en büyük ve yüksek bir cehttir. Onu, bütün bu cehtleri sarfetmeyen yarı ümmi mutasavvıflarla bir addedmeye imkân yoktur. Onun en yüksek ümmileşme (*desinstruction*) iddiasında bile, yine aldığı kuvvetli tahsilin ve ince felsefî tefekkür istidadının büyük rolü vardır. Nitekim yine o, tasavvufu ahlâkî bir telkin vasıtası gibi kullanmak, yani derunî ve ferdî hayatından cemiyete dönmek mecburiyetinde olduğunu, tekrar kelimeler ve hayallere başvurmanın zaruretini itiraf etmektedir.

*İnsaniyetçilik ve Hıristiyanlık* – Mevlâna tasavvufunun, ekseri tasavvuf cereyanları gibi, hâkim fikri insaniyetçiliktir. Yalnız bu umumî insaniyetçilik fikri muhtelif tasavvuf cereyanlarında içtimaî ve felsefî tesirlerle ayrı ayrı manzaralar alır. Mevlâna'da insaniyetçilik psikolojik bir esasa dayanmaktadır. Ona göre, zahiri ve sathi olan içtimaî farkların altında insan ruhunun bütünlüğü vardır.

"Birçok Hint ve Türk aynı şeyi söylerler – Halbuki iki Türk'ün lisanı birken maksudu ayrıdır."

Mevlâna diğer bir yerde diyor ki: "Ben bir pergelim ki, bir ayağı şeriatın üzerinde durmakta diğer ayağı bütün dinleri devretmektedir." Bu ifade onun tasavvufu İslâmiyete hasretmeyerek tamamıyla insani ve külli bir fikir haline getirdiğini gösterir. Selçuk hükümdarına küffar ile mücadeleyi tavsiye eden ve Hazreti Ömer'in hikmetini düstur olarak gösteren Muhiddin ile Mevlâna arasında bu hususta da büyük fark vardır. Bundan dolayıdır ki Mevlâna, inhisarcı ve tahdit edici kinlere şiddetle aleyhtar olduğu halde, insani ve külli bir mefkûresi olan dinlere karşı, sempatisini birçok vesilelerle göstermiştir.

*Mesnevi*'nin birçok hikâyeleri Yahudilik aleyhinde ve Hıristiyanlık lehindedir: "Padişahı cuhudun taassubu cahilane ile Nasranileri mazlûmane katlettiğidir". "Nasarâya bir vezîr-i cühûdun mekri beyânındadır. Nakz-ı *İncil* kastiyle vezîr-i

mekkârın tahlit-i ahkâm ettiğidir". *İncil*'de Nat-i Sultânı Enbiyâ mestûr olup, ilaahir...[515]

Mevlâna'nın eserlerinde görülen Hıristiyanlığa karşı bu bariz sempatiyi harici bir tesirde aramak doğru değildir.[516] O, doğrudan doğruya İslâmî tasavvufun geniş ve insani karakterinden ileri gelmektedir. Vakıa bazı İslâmiyatçılar Mevlâna'da, hatta Ahîliğin teşekkülünde bu nevi tesirler aramakta iseler de, Sema ve saire hususunda olduğu gibi, burada da onu ispat etmek kabil değildir.[517]

*Mevlâna'nın sanatı* – Mevlâna'nın vücuda getirdiği fikri hareket, bir dereceye kadar XVIII. asır Almanyası'ndaki Wagner hareketi gibi geniş ve terkibi bir sanat cereyanı halindedir. Fikirlerinden ayrılması imkânsız olan Sema'ları musikî, raks ve edebiyat birleştirmektedir. Bundan dolayı Wagner fikriyatının

Nitekim Th. Ribot *Hareketler ve Gayrımeşru Hayat* ismindeki eserinde Garp mistikleriyle bir mukayese yapmaktadır.

515 Bu hikâyelerin başlıkları Nahifî'nin *Mesnevî* tercümesiden alınmıştır. *Aşk Ahlâkı* ismindeki kitabımıza aldığımız meşhur "Şûh-ı cuhudun ateşi" hikâyesi de onlardandır.

516 F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri* (Çev.: Ragıp Hulûsi) İstanbul 1928, s. 136-141. Bu kitabın son faslında müellif Konya sultanları zamanında Anadolu'da Hıristiyanlık tesirleri araştırmakta ve bunu bilhassa Mevlevîlikte bulmaktadır. Müellif bu kanaata delil olarak Elliot'nun ve Redhouse'ın bazı mütalaalarını, Konya halkıyatında Platon'u tetkik etmiş olan Plain'i zikretmektedir. Fakat bütün bu deliller kâfi derecede kuvvetli telakkî edilemez.

517 Aynı eserde Konya'daki bir Rum azizi ile Platon arasında halk muhayyilesinin yaptığı yaklaştırmadan ehemmiyetle bahsedilmektedir. Bu müellif Hindistan'da Ekberşah zamanında yapılan beynelmilel din hareketi ve Bedreddin'in insanî din fikri ile Mevlâna'nın hareketi arasında benzeyişler ve yakınlıklar görmektedir. Az çok aynı mahiyette olm üzere daha yakın zamanda Prof. Taeschner de Bizans'ta Georgios emistos Plathon'un dinî hareketi ile Anadolu'daki Ahîlik cereyanı arasında münasebet aradı. Bkz.: *Der İslâm: Ein Beitrag zur Frage der İslâmischen geistergut nach den Abendlanden.*

Fakat bu iddiaya da diğeri gibi çok şüphe ile bakmak mecburiyetindeyiz. Bu tarzda dinî-iktisadî tarikatlar Ümmet devrinin umumî vasfıdır. Esasen Ahîlere Mısır'da ve Maveraünnehir'de de tesadüf ediyoruz. Ahî Ali Mısrî, Ahî Ali Kutluğ Şah gibi...



vücuda getirdiği sanatı tetkik etmek için yalnızca operanın bünyesi tahlil edileceği gibi; Mevlâna'nın terkibî ve içtimaî sanatını anlamak için de Sema'yı tetkik etmek kâfidir. Ananeye göre Mevlâna ilk defa Şemsi Tebrizî ile mülakattan sonra Sema'ya başladı. Ondan sonra bütün fikrî ve edebi faaliyetinin mihverini teşkil etti. Sipehsalar'a nazaran Sema, halk için memnudur; çünkü makbul olmıyan bir hali arttırır. Fakat Havas için bilakis ilahi aşkı kuvvetlendiren bir vasıtadır. Mevlâna'nın Şems'ten öğrendiği Sema, sonradan ayin ve merasim olmuştur[518]. Sema'da bütün hareketler fikrî birer semboldür: Çarh atarak Sema, Tevhid'e işarettir. Sıçramak, ulvi âleme ulaşmak şevkinin nihayetsiz dereceye geldiğine işarettir. Ayak vurmak nefsini öldürmeye delalet eder. Kol açmak, vahdete ulaşmadan dolayı sürurunu göstermektedir. O aynı zamanda 'nefsi emmare'ye karşı zafere, yani tasavvuf telakkisince 'cihad-ı ekber'e işarettir.[519]

Sema, iki türlü yapılır. Biri bir daire etrafında, diğeri de mihveri etrafında dönmek suretiyle. Birçok tarikatlarda birinci Sema'ya tesadüf edilir. Halbuki Mevlevîlikte onunla beraber bilhassa ikincisi görülüyor.[520]

Mevlâna şiirinin tasavvufi sembolleri olan 'ney', 'şarap', 'aşk' ve 'Şems' tamamıyla Dionysos ve Cemşit ayinlerini hatırlatmaktadır. Liber-Dionysos'ın küçük *Mystères*'lerinde dans, ahenk ve veznin büyük bir mevkii vardı. Orada da şarap, musiki

518 Sema hakkındaki izahatı *Sipelısalar*'dan ve *Eflâkî Dede Tezkeresi*'nden alıyoruz. Bununla beraber Sema başlı başına bir tetkik mevzuu teşkil edecek kadar mühimdir.

519 Tasavvuf telakkisinde Cihad-ı Asgar dinin neşir veya müdafaası için yapılan harp olduğu halde Cihad-ı Ekber nefse hâkimiyet için yapılan mücahededir. Tasavvufta asıl mühim olan ikincisidir. O yapılmadıkça birincisinin hiçbir kıymet ve mânâsı kalmaz.

520 Endülüslü feylesof Ebu Cafer İbn-i Tufeyl'in حي ابن يقظان [*Hay ibn Yakzân*] ismiyle meşhur olan كتاب اسرار الحكمة المشرقة [*Kitâbu Esrâru'l-Hikmeti'l-Maşrıka*] adlı felsefi romanında Sema'ın bu iki şekli, hiçbir dinî ve ananevî kayda bağlanmaksızın izah edilmektedir (*Et-tabakâtü'l-ûlâ*, Matbaatü's-saadet, 1327-1909, s. 59). Bu kitap XIII. asırda Latince'ye *Philosophus Autodidactus* ismiyle tercüme edildiği gibi 1923 senesinde de *Mihrab* mecmuasında Türkçe'ye tercüme ve tefrika edilmiştir.

ve raks insanı ulvi âleme yükselten vasıtalardır. Eski İran ve Anadolu kavimleri vasıtasıyla Eski Yunanîlere kadar gelen bu *erotique* ve sırrî ayinlerin, adeta İslâmî devrin Anadolu'sunda da devam ettiği ve İslâm akidesi içerisinde yaşadığına inanılacak gibidir.[521] Fakat bütün bu ihtimalleri kuvvetlendirecek, yani Mevlevîlik hareketinin İslâmî ananeden ziyade Yunan tesirlerine merbut olduğunu gösterecek hiçbir esaslı delile malik değiliz. Şemsi Tebrizî'nin muhayyel bir şahsiyet olduğu, isminin de Cemşit'te olduğu gibi sırrî bir sembolden başka birşey olmadığı hakkındaki tahminlere de artık imkân yoktur. Çünkü bizzat Şems'in eserine malik bulunuyoruz.[522] Mevlâna'dan çok evvel Sema'nın olduğu muhakkaktır. Evvelce de gösterdiğimiz gibi feylesoflar ve kelamcılar tarafından mânâsı ve meşruluğu münakaşa edilmiş olup Cüneyt ve Beyazıd zamanından Mevlâna'ya kadar bütün intikal seyrini takip etmek mümkündür. Fazla olarak bizzat Orta Asya'daki tarikatlarda Sema'nın bulunduğu Necmeddin Kübra'nın buna dair kitabından anlaşılmaktadır.[523] Diğer ihtimali reddetmek mümkün değilse de şimdilik ancak ihtiyatla karşılayabiliriz. Mevlâna'nın terkibi sanatındaki musiki ve şiirde aynı suretle İslâm musikisinin tekâmül seyrine bağlı olup onun bir halkasını teşkil eder.[524]

521 Yunan'dan evvelki Anadolu üsturelerinde Cybelus ve Eleusis *mystères*'lerinde bu vasıfları bulmak mümkündür. Tarihî anane takip edilirse bütün bu itikatların Mezopotamya'da *Summer*'lerden doğduğu, oradan Finikeliler, Hititler ve Firikyalılar vasıtasile Yunan'a itikal ve devam ettiği görülür (Victor Magnien, *Les Mysteres d'Eleusis*, Paris: Payot, 1929). Bu misterlerde şarap, raks, devran ve musıki görülüyor. En mühim vasıfları güneş, toprağın bereketi, tenasül ve çoğalmadır. Bütün misterler adeta remzî bir surette tenasülü, çoğaltma ve arttırmayı ifade etmektedir.

522 Fatih Camii Kütüphanesi'nde Şemsi Tebrizî'nin *Makalât*'ı vardır. Bu suretle onu Yunan misterlerindeki güneş gibi yalnızca bir sembol addetmeye imkân yoktur.

523 Evvelce Necmeddin Kübra'ya ait fasılda *Âdâbü't-tarîkât* ismindeki eserden bahsederken Sema hakkındaki fikirlerini de izah etmiştik (Cilt II, s. 172).

524 Notaların bulunmamasından Mevlâna zamanındaki musıkiyi vuzuhla tespit etmeye imkân yoktur. Ancak yakın devirlerde tespit edilmiş olan Mevlevî musıkisinin umumiyetle İslâm-Şark musıkisi içerisindeki mevkiini tayin edebiliriz. Bunun hakkında, Hellmut Ritter, *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* da Mevlevî musıkisi hakkında mühim bir makale neşretmiştir.



*Sırrî psikolojisi* – Mevlâna'nın tasavvufunda psikoloji, mihveri teşkil eder. Sırrî tecrübenin önünde adeta metafizik hazfedilmiş gibidir. "Otuz sene mecnun gibi senin için koştum, dolaştım. Issız, vahşi bir adada ki orada da, yaş kuru hiçbir şeye tesadüf olunmazdı. Ah, o zaman ben senin bütün varlık olduğundan gafildim. Aklım iman ve küfür kaygusunda kalmıştı. Ey gönül! sen iki cihan dışında bir hakikat kâinatısın. Her şey senden ibaret; fakat sen herşeyden münezzehsin."

Görülüyor ki Mevlâna'da tasavvuf, kolaylıkla bir *idéalisme*'e ulaşmak istidadındadır. Tasavvufun gayesi, ruhun büyük bir sükûna (*sérénite*) ulaşmasıdır. Bu kemâl hali ilimle, zihnin mücerret inşalarıyla, hatta faziletle değil, fakat yalnızca ruhi kuvvelerin en yüksek tevettürünü kazanması yani aşk ile elde edilir.

"Aşk fazilette, ilimde, defterde, kitap sahifelerinde değildir. Halkın dilinde dolaşan yol âşıkların yolu değildir. Aşk, nurani bir ağaçtır ki dalları ezelde, kökleri ebettedir. Bu Aşk tubasının[525] ne arşta dayandığı, ne yerde ulaştığı bir nokta vardır."

Mevlâna'ya göre aşk, Platon gibi ruhun zihnileşmiş olan bir yükselişi değil, fakat Neo-Platonistlerde olduğu gibi eşya ve kesretle bütün bağlarını keserek insanı birliğe ve bütünlüğe götüren bir istiğrak (*anthousiasme*) halidir Binaenaleyh tamamıyla teesüridir. Bu mânâda o sırf zihni olarak anlaşılan Platonik aşktan olduğu kadar bir insiyak gibi alınan cinsi aşktan da ayrıdır. Hedefi Allah yani nihayetsiz varlık olduğu için ulvileştirilmiş olan hudutsuz bir ihtirastır. Bütün mutasavvıflar gibi Mevlâna'nın da, 'sırrî' tecrübesinde takip ettiği usûl, beşeri ihtirasları birer birer öldürerek yalnız ilahi ihtirası hâkim kılmaktır. Çünkü diğer ihtiraslar –ona göre– hudutlu olan uzviyet ve muhite bağlandıkları için ruhu bir çember içerisine alarak hürriyetten

525 Bu parça Mevlâna'nın *Divan-ı Kebir*'indedir. Tuba mâlum olduğu üzere, *Kur'an*'a nazaran kökleri yukarda ve dalları aşağıda uhrevî bir ağaçtır. Mevlâna, aşkı Tuba'ya benzetmekte, gökten yere indirmek istemektedir.

ve sükûndan mahrum edeceklerdir. Bu gösteriyor ki Mevlâna'nın tasavvufi psikolojisinde esas tamamıyla hasbi bir hakikat araştırması değil, fakat inşirah ve sükûnunu kaybetmiş olan ruhlara selamet vermek ihtiyacıdır. Filhakika Anadolu Selçukîlerinin son devrinde Türk âlemi, siyasi noktadan, az çok bu vaziyette idi. Cengiz istilası, Ehlisalipler, Anadolu'nun parçalanmaya doğru gidişi bu mistik havanın kuvvetlenmesinde büyük bir amildi. Mevlâna'yı yalnız bu içtimaî tesirlerle izaha çalışmak hata olursa da, Anadolu'nun bu devirde en çok dinlenen sesi olmasını herhalde burada aramalıyız.

Mevlâna'nın sırrî tecrübesi uykusuzluk, açlık ve oruç mücahedesiyle başlar. Tasavvufun birinci mertebesi 'takva' yani nefse ait bütün hazlardan sakınmaktır. Onlara esir olmak bir zaaftır; fakat daha büyük zaaf onlardan sakınıyormuş gibi görünüp yine esir olmaktır ki, mutasavvıflar buna 'takiyye' diyorlar. Bu safhalardan geçen insan artık 'cezbe' ve 'aşk' haline ulaşır. Ondan sonra, 'sırrî' tecrübenin yüksek dereceleri olan 'zikr' ve 'istiğrak', daha sonra 'havf' ve 'haşyet', 'rica' ve 'bast' nihayet bütün ruhi mertebelerin üstünde 'sülûk' ve 'kemâl' mertebesi gelir.[526]

*Membaları* – Eskiden beri Mevlâna'nın babası cihetinden kuvvetli bir kelam ve naklî ilim terbiyesi aldıktan sonra birdenbire *conversion* geçirdiği iddia edilir; bunu teyit için de ekseriya Şems ile mülakatının yaptığı ani değişime delil olarak gösterilir. Halbuki Mevlâna ve babasının hayatı tetkik edilince bunun böyle olmadığı; bilakis küçük yaşlarından beri tamamıyla tasavvufi ve sanatkârane bir terbiye ile yetiştirilmiş olduğu anlaşılır.

Evvelce de gördüğümüz gibi daha küçük bir yaşta iken Feridüddin kendisine eserlerini hediye etmiş ve çocukluğu bu büyük İran mutasavvıfının tesiriyle geçmiştir. Mevlâna'nın Muhiddin'i istihfaf ettiğine dair bazı rivayetler zikredilmesine rağmen onun kuvvetle tesiri altında kaldığı tahmin edilebilir. Doğrudan doğruya manevî terbiyesini aldığı Burhaneddin Tirmizî de mühim bir mutasavvıftır. Bütün bunlar Mevlâna'nın fikrî teşekkülü

526 *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*, İstanbul 1331, s. 46, 59, 61, 65, 75, 77, 81, 84, 91, 102, 106 vd.



üzerindeki ikinci derecede amillerdir. Şüphesiz onların en mühimmi, bizzat Mevlâna'nın babasıdır. Çünkü Mevlâna, üç yaşından yirmi iki yaşına kadar babasının nezareti altında ve onun izini takip ederek, hakîkî ve fikrî bir seyahat hayatı yaşamış, İslâm medeniyetinin o zamanki en canlı fikir merkezlerini gezerek şahsiyetini kazanmıştır. Bundan başka Bahaeddin Veled'in kendi eseri tetkik edildiği zaman, oğlunun şahsiyeti üzerinde ne kadar müessir olduğu daha iyi anlaşılır.[527]

Bahaeddin Veled'in *Maârifü'l-avârif* ismindeki üç ciltlik mensur kitabı Mevlâna'nın sanatkârâne tasavvufunun bütün fikrî esaslarını ihtiva etmektedir. Bu kitapta, tıpkı Mevlâna'da olduğu gibi tamamıyla enfüsiyetçi ve estetikçi bir mistik dünya görüşü vardır. Bu büyük eserin sıklet merkezini insanın külli varlığa ve Allah'a karşı aşkı teşkil eder. Yaradılışın sırrı, bu aşkta gizlidir. Bütün kâinatın devir ve hareketi, yıldızların seyri, canlı mevcutların şehvet ve temayülü, muhtelif şekillerde bu külli aşkı temsil ederler. İnsan onun mihrakı ve duyurucusudur. Görülüyor ki Mevlâna'nın tasavvufu ne Muhiddin gibi büyük metafizikçilerden, ne de Feridüddin gibi sırrî hikmetçilerden –doğrudan doğruya– mülhem değildir. Onun asıl membaı babasının tasavvufudur. Bahaeddin'in diğer eserlerini şimdiki halde bilmiyoruz. Fakat elimizde bulunan bu esaslı kitap, bize bu fikrî ananenin kuvvetini göstermek için kâfidir. Zaten Anadolu'nun ortasında, her türlü fikrî ananeden uzak bir tasavvuf ve şiir ham-

527 Bu kitabı Dr. H. Ritter'in yardımıyla Halis Efendi'nin kütüphanesinde buldum. (Darülfünun Halis Efendi Kütüphanesi, 3365, *Maârif el-Avârif*) Eser bir büyük cilt içerisinde üç kitaptan müteşekkildir. Birinci kitabın sonunda

تم الكتاب المعارف الجلد الاول في اوسط ربيع الاخر سنة اربع و تسعين و ... مائه الهجرة النبوية كتبه الفقير درويش مصطفي بن محمد بن احمد القنوي

[Temme'l-kitâbü'l-ma'ârif el-cildü'l-evvel fî-evsati rebî'u'l-âhir senete erbaa ve tis'în ve tisa-mi'e el-hicretü'n-nebeviyye. Ketebehü'l-fakîr Dervîş Mustafâ bin Muhammed bin Ahmed el-Konevî] kitabesi görülüyor. Bu kitap 79 yapraktır. İkinci kitap aynı senede aynı adam tarafından yazılmış ve 119 yaprak, üçüncü kitap 1000 tarihinde aynı adam tarafından yazılmış olup 71 yapraktır. Kitabın tetkiki, Mevlâna ve Sultan Veled'in eserleriyle mukayesesi Anadolu fikrî tarihi noktasından başlı başına bir mevzu teşkil eder.

lesinin birdenbire meydana çıkıvermesi kolay kolay kabul edilemez. Bu yeni cereyanın eskiden beri mevcut olan klasik Arap ve Acem tasavvuf cereyanlarından ayrılması başka suretle de izah edilemez: O suretle bir taraftan Necmeddin Kübra ve halifelerinin diğer taraftan Bahaeddin Veled'in Anadolu'ya yerleşmeleri Anadolu klasik tasavvufunu doğurmuş; ona derin ve sanatkârane bir ruh vermiş; evvela Mevlâna'yı sonra da doğrudan doğruya Türkçe ifadeye muktedir olan Yunus'u yetiştirmiştir. Bu tekâmül bize Türk tasavvufunun artık Yesili Hoca Ahmet'te olduğu gibi didaktik bir mukallitlikten çıkarak kendi hüviyetini bulmaya başladığını; yüksek tabakalarda teşekkül ederek Mevlâna'yı ve kütleye doğru inerek, milletin içine sokulup Yunus'u yarattığını gösteriyor.[528]

528 Köprülüzade Mehmet Fuat, "Hoca Ahmet Yesevi ve Yunus Emre", *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1339. Fuat Bey bu eserinde Hoca Ahmet'ten Yunus'a doğru vukua gelen çok büyük tekâmülü göstermektedir. Eserde bu tekâmülün Anadolu yüksek tasavvuf hareketleri arasındaki amilleri üzerinde durulmayarak bilhassa edebiyat tarihi noktasından tahlil edilmiştir.

# VIII

# Tercüme ve Şerh

Türk tasavvufunun büyük klasikleriyle müvazi olarak başlıyan ve daha sonra onları takip eden bir cereyan da bizzat Türk tasavvuflarının klasik eserlerine dair vücuda getirilmeye başlanan tercümeler ve eserlerdir. Bu nevi eserlerin çoğalması Türklerin *mysticisme* sahasında orijinal eserler telif etmeleri imkânını hazırlamıştır. Yedinci asır içerisinde inkişaf eden bu tercüme ve şerh faaliyeti Osmanlılar devri esnasında asırlarca müddet sürmüştür. Tercümelerin artması Türkçenin çok seyyal ve remzî olan mistik ifadeye ısınmasına, onu ifade edebilecek bir hale gelmesine sebep oldu. Böylece *Ta'rîfât-ı Seyyid*'de gördüğümüz birçok tasavvuf ıstılâhları VIII. asra kadar artık tamamıyla Türk edebiyatına mal olarak halk eserlerine kadar sokulmaya muvaffak oldu.

Bu sahada Orta Asya'da elimize geçen en eski tasavvufi tercümelerden birisi Heratlı Malik-i Bahşi'nin Feridüddin Attar'dan yaptığı *Tezkiretü'l-evliya* tercümesidir.[529] Feridüddin, Hüseynü'l-vâiz'in *Menâkibü'l-Evliya*'sı, Mevlâna Cami'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü, *Sefînetü'l-Evliyâ* ve Abdurrahman Mehmet Nişaburî'nin *Tabakatü's-Sûfîye*'si gibi mühim tasavvuf kitaplarından istifade ederek bu telifi vücuda getirdiğini söylüyor. Türkçe tercümesinde acemilik devrinin geçilmiş ve lisanın işlek bir hale gelmiş olduğu görülüyor.

Anadolu'da VII. asır nihayetinde yine Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-tayr*'ını Gülşehrî ismiyle tanınmakta olan Kırşehirli Süleyman Efendi manzum olarak tercüme etmiş ve tasavvufi ede-

529 Pavet de Courteille, *Le Memoire des Saints*, 1889 (Türkiyat Enstitüsü).

biyatın naklinde bu suretle ilk muvaffakiyetli teşebbüsü yapmıştır.[530] Aynı asır içerisinde başlayan mistik Türk edebiyatı üzerinde bu tercümenin tesirini kaydetmek lazımdır. Anadolu Selçukî devletinin inkırazına tesadüf eden bu asır sonunda, Kırşehir fikir hayatı itibariyle büyük bir ehemmiyet kazanmış; Selçukîlerle siyasi bağlarını hemen hemen kesmeye başlıyan Cacaoğlu Nureddin ve Mustafa Beyler Kırşehir'de ayrı bir kültür muhiti vücuda getirmişlerdir. Hacı Bektaş, Alvan Çelebi, Âşık Paşa, Ahîliğin müessisi olan Ahî Nimetullah Evran, Tapduk Emre, Resul gibi Türk mutasavvıfları bir muhitte toplanmışlardı. Eserlerini muayyen bir maksada göre şuurlu bir surette sade Türkçe ile yazmaları itibariyle de bu muhit ayrıca büyük bir dikkate şayandır. Selçuk devletinin merkezi olan Konya'da İran tasavvufunu taklit eden ve eserlerini Acemce yazan bir klasik tasavvuf cereyanı inkişaf ederken, ona rakip olarak Kırşehir'de eserlerini yalnızca Türkçe yazan veya hiç değilse mühim bazı eserleri tercüme etmekle, halk için talimi kitaplar vücuda getirmekle iktifa eden ilk şuurlu milliyetçi cereyan teşekkül ediyordu. İşte Gülşehrî'nin eseri bundan dolayı tek başına değil, fakat bütün bir cereyanın içerisinde nazarı itibara alınmak icab eder. Mütercim kitabının telifine sebep olarak bir rüyasını naklediyor.

Cennetin bir bahçesinde yedi kişi bir sofrada yemek yerlerken uzaktan onlara bakıyor. Onlar Gülşehrî'yi sofralarına çağırarak ikram ediyorlar. Bu yedi kişinin yedi büyük İslâm mutasavvıfı olduğu ve bunlardan birisi olan Feridüddin'in kendisine iltifat ve hitap ettiğini görerek muharrir rüyasını bir vazifenin ifasına davet gibi telakki ediyor. Böylece Feridüddin'in eserini tercüme ediyor.

530 Evvelce Gülşehrî'nin *Ferhenkname-i Sadi* adlı eseri Kilisli Rifat Efendi tarafından tab edilmişti. *Mantıku't-tayr*'ın birkaç nüshası İstanbul kütüphanelerinde vardır. Şimdi Prof. Taeschner bu eserle meşgul olmaktadır. Kitabın içerisinde

باب در بیان فتوت از کتاب منطق الطیر لا حمد الکلشهري [*Bâb Der-beyân-ı Fütüvvet ez-Kitâb-ı Mantıku't-tayr li-Ahmed el-Gülşehrî*] adlı kısmını bir risale halinde neşretmiştir (Berlin 1932).



Orta Asya'da IX. asır başlangıcında Mir Haydar Azerbaycanlı Türk şairi Nizamî Gencevî'nin Farisî olarak yazdığı *Mahzen-i Esrâr*'ı nazım lisanıyla tercüme etti. Bu eser Çağatay edebiyatının mühim eserlerinden biri olduğu kadar da tasavvuf tarihimizde zikredilmeye değer bir hadisedir. Böylece klasik tasavvuf Anadolu fikrî hayatına girdiği gibi Orta Asya'nın fikrî hayatında da bir rol oynamaya başladı. Ve artık ilk defa olarak tercüme edilen bir Arap veya Acem mutasavvıfı değil, fakat bizzat bir Türk şairi idi.[531] Yalnız tasavvuf cereyanı burada Garp Türklerinde olduğu kadar inkişaf etmedi.[532]

Yine aynı asır içerisinde Garp Türkleri arasında Nahifî ismiyle tanınmakta olan Süleyman Efendi, Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini tercüme etti.[533] Türk tasavvufunun en orijinal ve yüksek eserlerinden birisi olmasına rağmen Acemce yazılmış olduğu için fikir muhitimize doğrudan doğruya nüfuz edemiyen bu eserin halk arasında tanınmasına şerhlerinden ziyade hizmet etti. Nahifî tercümesi manzum ve muvaffakıyetli olduğu için fikir tarihi kadar edebiyat tarihimizi de alâkadar eder. Vakıa bu eserden başka Lâmî'nin *Nefehat* tercümesi[534], Hoca Sadeddin Efendi'nin رسالة القشيريه [*Risâletü'l-Kuşeyriyye*] tercümesi[535], Yu-

531 Bu eseri Pavet de Courteille Fransızca'ya tercüme ve neşretmişti. Mütercim Ali Şir Nevaî'nin *Mecalisü'n-nefais*'ine müracaat ederek orada gördüğü Mir Haydar-ı Meczup'la karıştırmıştı. Halbuki bu eser H. 820 tarihinde yazıldığı halde diğerinin H. 896'ya kadar Herat'ta yaşadığı zikrediliyor ve ayrıca bir Mir Haydar-ı Türk'den bahsediliyor ki müellifin bu ikincisi olması lazım gelir. Ondan nakleden Necip Asım Bey de Miri Haydar-ı Meczub'u asıl müellif olarak gösteriyorlar. (*Hibetü'l-Hakayik* mukaddemesi).

532 Çağatay edebiyatının en büyük şairi olan Mir Ali Şir Nevaî'nin *Mahbubü'l-kulûp* ismindeki Türkçe eseri tasavvufa aittir. (Murat Molla Kütüphanesi, Düğümlü Baba, No: 359).

533 *Mesnevî Tercümesi*, Süleyman el-maruf Nahifi (Murat Molla Kütüphanesi, Ahmed-i evvel Vakfı, No: 637-638)

534 *Nefehat Tercümesi*, Mahmud İbn-i Osman Lâmî (Murat Molla Kütüphanesi, Ahmed-i evvel Vakfı, No: 639)

535 Hoca Sadeddin Efendi, ترجمهء رسالة القشيريه [*Terceme-i Risâletü'l-Kuşeyriyye*] (Murat Molla Kütüphanesi).

suf b. Ali'nin manzum *Mantıku't-tayr* tercümesi[536] gibi diğer tercümeler de varsa da bunlardan hiçbirisi Nahifî'nin eseri kadar edebi ve fikrî kıymeti cem edememiştir.

Nahifî'nin tercümesi aslıyla beraber iki cilt halinde tabedilmiş olup[537] serlevhalarına kadar kelime kelime aslına sâdık kalmaya dikkat etmiştir.

*Dinle neyden kim hikâyet etmede*
*Ayrılıklardan şikâyet etmede*
*Der kamışlıklardan kopardılar beni*
*Nâlişim zâr eyledi merd ü zeni*

*Şerha şerha eylesün sinem firâk*
*Eyliyeyim ta şerhi derdi iştiyak*
*Ney verir bir râh-ı pürhûndan haber*
*Aşk-ı Mecnûn kıssasın takrir eder*

Beyitleriyle başlıyan tercüme, bu koca eseri nihayetine kadar aynı sadakat ve kuvvetle nakletmeye muvaffak olmaktadır.

Osmanlılar devrinde yapılan tercümelerden bilhassa Bosnalı Abdullah Efendi'nin *Fusûsu'l-hikem* tercümesini, Kefelizade Abdülbaki Efendi'nin Abdülkerim el Ceyli'den *İnsânü'l-Kâmil* tercümesini, Mustafa Hıfzı Efendi'nin Attar'dan *Tezkiretü'l-Evliyâ* tercümesini, Mehmet b. Mehmed Eşşerif'in Hüseyin Vaiz'den *Reşahât* tercümesini zikretmek lazım gelir. Çünkü bu eserler, İslâm tasavvufunun en esaslı kitaplarının Türk muhitinde tanınmasına hizmet etmiştir.

Evvelce gördüğümüz gibi tasavvufun esası istinbat (*interprétation*) olduğu için, daha evvel *Kur'an*'da olduğu üzere klasik tasavvuf eserlerinden de muhtelif mânâlar çıkarılmaya başlandı. Bu suretle muhtelif tasavvuf meslekleri ve tarikatların noktai nazarlarına göre aynı esere dair birçok şartlar meydana geldi. Artık metinler ve tercümelerden ziyade bu şerhler ehemmiyet

536 *Tercüme-i Mantıku't-tayr*, Yusuf b. Ali (Murat Molla Kütüphanesi, Düğümlü Baba, No: 249).

537 Nahifî, *Tercüme-i Mesnevî*, I, s. 155; II, s. 139 (Umumî Kütüphane, No: 3562).



kazandı. Şerhler, aynı esastan hareket etmesine rağmen o kadar ayrı neticelere varılıyordu ki bundan dolayı bazı şerhlere adeta şahsî eser nazarıyla bile bakılabilir.

İlk büyük şarih Sadreddin Konevî'dir. Selçukîler zamanında başlıyan ve Mevlâna Celâleddin'in muasırı olan bu zat نفحات الالهيه [*Nefehâtü'l-ilâhiyye*] gibi mühim tasavvuf eserleri telif etmiş olmasına rağmen, bilhassa Muhiddin Arabî'nin şarihi olmakla iftihar etmekte idi. Evvelce hayat ve eserlerini anlatırken tafsilatıyla gördüğümüz gibi Sadreddin Konya'da ve diğer birçok Anadolu şehirlerinde büyük İslâm *theosophe*'unun tanınmasına sebep olmuş ve Muhiddin felsefesini Anadolu tarikatları arasına yaymıştır. Sadreddin'in çok hararetli dokunaklı şerhleri sayesinde Muhiddin, Araplardan ziyade Türkler arasında tanınmış ve birçok muhitlerde serbest tefekküründen dolayı aleyhinde yürüdüğü ve dinsizliğine hükmedildiği halde Anadolu'da fikirleri, Selçukî ve Osmanlı devletleri tarafından daima hürmetle karşılanmıştır. Sadreddin'in en meşhur şerhleri *Şeceretü'n-nü'mâniye* ile *Fusûs*'a aittir.[538]

VIII. asır ortalarına kadar Sadreddin'in açtığı çığırdan başka şerhe tesadüf edilemez. Çünkü bu devrede tasavvuf, nazariyeden ameliyeye, ceryan ve meslek haline geçmeye başlamış; bir taraftan da Türk edebiyatına derinden derine nüfuz etmiştir. Fakat bu asırdan itibaren artık tekrar klasik Türk, Arap ve Acem mutasavvıflarını şerhetmek ihtiyaçları doğdu. İlk defa bu asır içerisinde Davut Kayserî'yi görüyoruz. Davut, Sadreddin'in talebelerinden Kemaleddin Kaşanî'nin talebesidir. [Sadreddin-'in][539] *Fusûs* şerhini okumuş idi. O vasıta ile Muhiddin felsefesine bağlanıyordu. Orhan Bey tarafından İznik'e çağrılmış ve orada kurulan medresede vefatına kadar (751) birçok eserler vücuda getirdi. Bunlardan en meşhuru *Fusûs* şerhi idi. Bu şerh bilhassa İslâm tasavvufunun mükemmel bir hulasası demek olan

538 Sadreddin Mehmedi'l-Konevî, *Şerh-i Şeceretü'n-nümâniye* (Murat Molla Kütüphanesi, Ahmed-i evvel Vakfı, No: 645). *Şerhü'l-füsûs* (Murat Molla Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 210).

539 Bursalı Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 67-69.

mukaddemesiyle şöhret kazanmıştır. Sonradan aynı eserin bir de muhtasarını yazmıştır.[540]

Bundan sonra IX. asır nihayetlerine kadar yine şerh faaliyeti durdu. Anadolu'nun mahalli tarikatları bu devre zarfında teşekkül etmiştir.

Orijinal tasavvufi edebiyat ve tefekkür bu devrede doğmuştur. X. asırdan itibaren bazı istisnaları bir tarafa bırakılacak olursa çığırları devam ettirenlerden, yani taklitçiler ve iz güdenlerden başka kimse görülemez. Bundan dolayı IX. asırdan sonra tasavvuf faaliyetinde bütün sıklet merkezini şerhler, haşiyeler teşkil etmektedir.

IX. asır içerisinde Molla Fenari talebelerinden Kutbeddinzade Mehmet Muhiddin bilhassa tasavvuf şarihi olmakla şöhret kazanmış ve 885'de Edirne'de vefatına kadar birçok şerhler vücuda getirmiştir. Klasik tasavvufu en iyi tetkik edenlerden birisi olduğu halde eserleri tab edilememiş olduğu için az tanınmıştır. En mühimleri *Miftâhü'l-gayb* ve Sadreddin'in *Fusûs*'una yazdığı şerhleridir.[541] Aynı asrın nihayetinde (900) vefat eden Beyazıd Rumî'nin diğeri gibi *Fusûs* ve *Nusûs*'a dair birer şerhi vardır.[542] 902'de Dağıstan'da vefat eden Baba Nimetullah Mahmut ilk defa *Fusûsu'l-hikem*'e haşiye yazmış, bu suretle şarihliğin hududunu bir parça aşarak eser hakkında tahlili ve tenkidi mülahazalara girmişti.

922'de İskilip'te vefat eden ve Şeyhülislam Ebüssuut Efendi'nin babası olan Yavasî Mehmet Muhiddin Efendi, Bedreddin'in *Vâridât*'ını şerhetmiştir ki bu eser bir asır evvel idam edilen bu büyük Türk mutasavvıfına karşı umumî kanaatın ne suretle değişmiş olduğunu gösterir.[543]

540 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 159.
541 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 40.
542 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 169.
543 Murat Molla Kütüphanesi, Ahmed-i evvel Vakfı, No: 665.



Bu asırlar içerisinde Sofyalı Bali Efendi'nin *Fusûs* şerhi[544] ile onun haleflerinden Nureddinzade Muslihiddin Efendi'nin *Vâridât* ve *Nusûs* şerhlerini zikretmek lazımdır.[545]

XI. asırdan itibaren artık Muhiddin'in yanıbaşında Mevlâna Celâleddin şerhleri de görülmeye başladı. O vakte kadar Arap mutasavvıfı ile aynı ayarda addedilmezken şimdi birçok sahalarda onun yerini tutacak kadar büyük bir alâka ile takip ediliyordu. Mevlâna'ya karşı alâka bir cihetten Mevlevîliğin Osmanlı devletine nüfuzundan, bir cihetten de sanat ve tasavvuf zevklerinin birbirine gittikçe yaklaşmasından ileri geliyordu. Bu asırda ilk defa Sivaslı Abdülmecit, Mevlâna'nın *Mesnevî* ile *Kasîde-i Mimiyye*'sini ve *Ceziretü'l-Mesnevî*'yi şerhetti. Şemseddin Sivasî'nin halifesi olup kendi memleketinde çalışmakta iken III. Mehmet tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve burada 1049'da vefat etmiştir. XI. asrın en büyük şarihi Ankaravî'dir. Ankaralı İsmail Efendi, Mevlevî ananesi içerisinde yetişen şair ve mütefekkirlerin en büyüklerindendir. Altı cilt halinde vücuda getirdiği *Mesnevî* şerhi en mühim eseridir. Bundan başka Muhiddin'in *Zübdetü'l-fusûs*'unu tercüme ve Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr*'u[546] ile *Fusûsu'l-hikem*'ini şerhetmiş, *Mesnevî* etrafındaki muhtelif telifleri tenkit ve *Mesnevî*'yi izah maksadıyla *Halli Müşkülât-ı Mesnevî*'yi vücuda getirmiştir. Resuhî mahlasıyla şiir yazan İsmail Efendi'nin tasavvufi mahiyette bir de *Divan*'ı vardır.[547] Aynı devirde Ankaravî'den başka birçok *Mesnevî* şârihlerine daha tesadüf ediyoruz. Başlıcaları Sirozlu Hasan Zarifî, Bosnalı Mustafa, Sebuhî Dede, Derviş İlmî'dir. Fakat bunlardan hiçbirisinin şerhi Ankaravî derecesinde ihatalı ve vukuflu değildir. Onun eseri yakın zamanlara kadar *Mesnevî*'yi takip edenler için en esaslı mehaz vazifesini görmekte idi. İfadesi ağır ve tafsilatında çok dağınık ve hurdacı olduğu için ekseriya müşkülatla takip edildiğinden şikâyet edilir.

544 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 171.
545 Bu eser, Yusuf Ziya Bey tarafından tercüme edilmiştir.
546 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 24.
547 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 43.

Aynı asrın diğer büyük bir şarihi de Bosnalı Abdullah Efendi'dir. *Fusûs* şerhi, bu eser hakkında yazılmış olan kitapların en tam ve en mükemmelidir. İlk tahsilini Bosna'da yaptıktan sonra İstanbul medreselerini ikmal etmiş ve Bursa'da Bayramîliğin Melâmî koluna girerek amelî bir surette tasavvufa intisap ettikten sonra Mısır ve Hicaz'a seyahat yapmış, oradan Halep ve Konya'ya giderek bu şehirde vefat etmiştir (1054). *Fusûs* şerhinden başka altmış kadar eseri vardır. Aynı şerhi Türkçe ve Arapça olarak iki defa yazmıştır.[548]

XI. asırdaki diğer büyük bir *Mesnevî* şârihi Sarı Abdullah Efendi'dir. Babası Fas şehzadelerinden olduğu halde İstanbul'da yerleşmiş ve kendisi İstanbul'da doğmuştur. Bir aralık anasının amcası Sadrazam Halil Paşa'nın himayesiyle Reisülküttaplığa kadar yükseldikten sonra vazifesinden çekilerek 10 sene Üsküdar'da inziva içinde yaşadı. IV. Murat'ın Bağdat seferinden sonra tekrar devlet vazifesine döndü. 1071'de İstanbul'da vefat etti. En meşhur eseri beş cilt olarak telif ettiği *Mesnevî* şerhidir. Ondan başka tasavvufa dair *Semerâtü'l-fuât* isminde mühim bir eser vücuda getirmiştir ki bu diğerinden ziyade halk arasında yayılmıştır[549]. Sarı Abdullah Efendi'nin şerhi, Ankaravî'ye nazaran daha kolay ve açık bir lisanla yazılmış olduğu için, ondan fazla rağbet kazanmıştır.

Bu asrın sonlarına kadar yaşamış olan Arapkirli Karabaş Veli diye meşhur olan Ali Alâeddin'in şerhleri de ayrıca zikre değer.[550] Alâeddin Efendi *Kâşif-i Esrâr-ı Fusûs* isminde mufassal ve *Câmi-i Esrâr-ı Fusûs* isminde muhtasar iki şerh vücuda getirmiş ise de eserleri tab edilemediği için büyük bir şöhret kazanamamıştır. Mamafih her ikisi de Bosnalı'nın eseri derecesinde değildir.

XII. asrın en büyük âlim ve mutasavvıflarından olan Bursalı İsmail Hakkı aynı zamanda büyük bir şarihtir. Yüzden fazla olan eserleri arasında birçok şerhlere tesadüf edilir. Bunlardan en mühimleri iki cilt halinde yazdığı ve yalnız *Mesnevî*'nin 18

548 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 100.

549 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 148.

550 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 28. *Rûh-ı Mesnevî* ismindeki eseri bilhassa ehemmiyetlidir (Umumî Kütüphane, No: 3569).



beytine ait olan şerhi ile tasavvufi bir tarzda tefsir edilmiş olan Yazıcızade Mehmet Efendi'nin *Muhammediye*'sine yazdığı şerh, Feridüddin'in *Pendname*'sine ve Necmeddin Kübra'nın *Usûl-ü Aşere*'sine yazdığı şerhlerdir. Bursalı'nın şerhlerindeki en mühim hususiyet, görüşlerinde hürriyet ve istiklale olan temayülüdür. Böyle olmakla beraber o da şarihlerin umumî ananesinden ayrılmamış ve daima üstadların çizmiş olduğu kadroya sâdık kalmıştır.[551]

XII. asrın sonlarına kadar yaşıyan Balıkesirli Salâhi Efendi, Muhiddin Arabî, İbnü'l-Fâriz ve Mevlâna'nın muhtelif eserlerine yaptığı şerhleri ve *Mesnevî* tercümesiyle meşhurdur. Altmışa yakın olan eserlerinin kısm-ı azamı tercüme ve şerhtir. Ekseriya büyük mutasavvıfların o zamana kadar tercüme ve şerh edilmemiş olan eserlerini tercih etmiş, bu suretle millî kütüphanemizin tamamlanmasını temin etmiştir.[552] 1200 senesinde vefat eden Çorumlu Mehmedü'l-kadı oğlu Mehmet Efendi'nin *Fusûs* şerhini de bu devir eserleri arasında zikredebiliriz. Ondan iki sene sonra vefat eden ve Osmanlılar devrinin tanınmış âlimlerinden olan Müstakimzade'nin de bazı *Mesnevî* beyitlerine ait şerhi, İmam Rabbanî'nin *Mektûbât* tercümesi ve diğer muhtelif şerh ve tercümeleri vardır.

XIII. asrın son senelerinde yetişen (yani XIV. asır) diğer bir şârih de Harirîzade Kemal Efendi'dir. Tasavvufa ait kırka yakın eseri içerisinde bir kısmı da büyük mutasavvıflara ait şerhlerdir. Bunlardan en mühimi Bedreddin'in *Vâridât*'ına yazdığı şerhtir. İlerde göreceğimiz gibi bir zamanlar müellifi idam edilerek kitapları toplattırılmış ve okunmaktan men edilmiş olan bu zatın, sonradan fikrî kıymeti anlaşılmaya başlamıştı. İşte bu hakîkî ve yerinde olan alâkanın alametlerinden biri de çok yakın bir zamanda telif edilmiş olan Kemal Efendi'nin şerhidir.[553]

İşte bütün İslâmî Türk tefekkürü esnasında büyük tasavvuf cereyanlarına ait yapılan başlıca tercüme ve şerhler bunlardan ibarettir.

551 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 104.

552 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 155.

553 Bursalı Tahir Bey, *a.g.e.*, I, s. 155.

# IX

## Teşkilatçı Tasavvuf

Türk memleketlerinde fikir hareketleri, diğer İslâm memleketlerinden daha ziyade ve süratle teşkilat halini almış ve devletleşmiştir. Bunun sebebini bizzat Türk ırkının 'El' halinde oldukça devamlı devletler kurmağa elverişli olmasında aramalıdır. İslâm ilahiyâtı muhtelif Türk devletlerinde İslâmî Türk hukuku ve siyasî felsefeyi vücuda getirdiği gibi; İslâm tasavvufu da süratle halkın arasında yayılarak iktisadî ve ahlâkî teşkilatlar haline gelmiştir. Türk devletinin kuvvetle kurulamadığı ve şehirlerin kendi belediyeleriyle yaşamaya mecbur oldukları yerlerde mahallî iktisadî teşkilatlarla birleşen bu tasavvuf hareketi 'Ahîlik', 'Fütüvvet' vesaireyi meydana getirmiştir. Devletin kurulduğu ve içtimaî sınıflardan herbirinin kendi bünyevî şartlarına göre dinî hayata bir şekil verdikleri yerlerde büyük tarikatlar teessüs etmiştir. Nihayet ekseriya ortodoks olan devletin dinî ve iktisadî inzibatına giremeyen, yani medrese ve İslâmî hukuk şekilleriyle tamamen uzlaşamayan göçebeler, tecanüssüz halk kütleleri arasında tasavvuf bir nevi anarşik hareketin fikriyatı halini almış; böylece devletin kuvvetlendiği yerlerde kaybolan bazı *hetérodoxe* tasavvuf hareketleri vücuda gelmiştir. İşte bu üç manzara altında görünen Türk tasavvuf cereyanlarına, umumî bir isimle "Teşkilatçı tasavvuf" veya tasavvufun içtimaî teşkilatlarla uzlaşması diyebiliriz. Tasavvuf hareketlerinin devletle uzlaşmış, devletle alâkasız veya devlete aleyhtar olan bütün bu şekillerinde umumî karakteri halkın temayüllerini ifade etmesi, bilhassa halk kütleleri arasında kolaylıkla yapılmasıdır. Medrese ilmi daima bir fikir aristokrasisi yaptığı, yalnız *théocratique* olan devleti meşrulaştırdığı ve

ona dayandığı halde tasavvuf hareketleri ekseriyetle kütlenin insiyaklarına dayanmasını, demokratlaşmasını bilmiştir. Çünkü medrese ilminin dar zihinciliği –mahiyeti iktizası olarak– halka, gayr-ı şuurî, sevki tabiîlere inmeye muktedir değildi. Dini mantığın dar kadrolarına sığmayan bütün temayülleri inkâr veya 'tefkir' etmesi halka onun arasında doldurulması imkânsız bir uçurum açıyordu. Bu zihinci dünya görüşü insanlar arasında âlim-cahil, sünnî-şiî, müslüman-kâfir gibi muhtelif neviden ikilikler yaratmak suretiyle kütleye nüfuz etmek imkânlarını büsbütün kaldırıyor; insanların kalplerine hitap etmeyi tamamen unutarak onları zihnî şemalar içerisindeki *pion*'lar haline getiriyordu. Halbuki tasavvuf ilmî-mantıkî kadroların altında laaklîye (*irrationnel*) istinat etmesini bildiği için, bizzat Eski Yunan'dan gelen ve İslâm medeniyetinde inkişaf eden klasik ilmi halkın temayüllerine göre avamîleştirmeye; halka, gayr-ı şuurî ve sevk-i tabiîlere kadar inmeye muvaffak oluyordu. Bu sayede o her yerde kütle tarafından alâka ve muhabbetle karşılanıyor; zamanının ilmi ve felsefî imkânları nisbetinde bu temayüllerle ilmi icabları birleştirebiliyordu. Bundan dolayı teşkilatçı tasavvuf muayyen zamanlarda halk arasında doğan en samimi ve hararetli tezahürleri ifade ettiği gibi; diğer bazı şartlar altında kütlenin şuursuz ve kendi kendine zararlı olan ilcalarını da körüklemiştir.

### *1– Ahîlik*

Ahîlik, dinî-iktisadî bir teşekküldür. Anadolu dışındaki Türkler arasında da rastlanan bu teşkilatın[554] en fazla VII. asır zarfında Anadolu Selçukîlerinin inhilaline doğru ehemmiyet kazanmaya başladığını görüyoruz.[555] VIII. ve IX. asırlar içeri-

554 *Nefahatü'l-Üns*'e nazaran Anadolu dışında Ahî Ali Mısrî, Ahî Ali Kutluğ Şah gibi birçok Ahî isimlerine rastlanmaktadır (Lâmiî tercümesi, s. 500-505).

555 Bu devirde Mevlevîlik ile beraber Ahîliğin hemen bütün Anadolu şehirlerinde ne derecede yayılmış olduğunu bilhassa *Eflâkî Dede Tezkiresi*'nde görüyoruz. Evvelce Mevlâna'dan bahsederken Ahîler



sinde Selçuk devleti yerine küçük beyliklerin kâim olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun henüz Anadolu siyasî vahdetini kazanamadığı zamanlarda Ahîlik yarı siyasî mahallî teşekküller halini almış, bazı yerlerde hükümet kuvveti yerine geçmiştir.[556] Ancak Osmanlı İmparatorluğu nüfuzunu Anadolu ve Rumeli'de tamamıyla tesis ettiği zaman artık bu teşkilat da lüzumsuz kalmış ve kendiliğinden inhilale başlamıştır.

Ahîliğin, bütün tasavvuf cereyanları gibi iki noktadan mütalaası lazımdır: 1) Ananevi menşei: Onun Anadolu'da müessisi Ahî Nimetullah Evran olarak meşhurdur.[557] Dabakların piri

hakkındaki bu malumata da temas etmiştik: Kitapta sık sık geçen Ahîlerden burada bilhassa Ahî Natır, Ahî Musa Akşehrî, Sultan Veled zamanında Ahî Ahmet Şah, Ahî Mehmet Bey, Ahî Mehmet Seyyid Abâdî, Ahî Çoban ve babası Ahî Kayser, Hüsameddin Çelebi'nin büyükbabası olan Ahî Türk, Derebeylerinden ve nüfuzlu reislerden biri olarak gösterilen Ahî Ahmet, Ahî Beşare, Ahî Mustafa, Ahî Emir Ahmet Bayburtî, Ahî Muzaffereddin, Ahî Mehmet Divâne'yi zikredebiliriz. Bunların en nüfuzlu oldukları yerler Konya, Ankara, Kayseri, Bayburt, Sivas olarak görünüyor. Arif Çelebi 715'de refikleriyle beraber Bayburt'ta Ahî Emir Ali'nin sarayına misafir gitmiş ve onun tarafından ağırlanmış olduğunu bu kitapta okuyoruz.

556 Bilhassa Ankara Ahîlerinin bir devlet teşkil ettikleri eskiden beri şâyidir. Fakat bu mahallî idarenin oraya mahsus olmadığı, VIII. asırda Şarkî Anadolu şehirlerinden bir çoğunda bu nevi idarelerin bulunduğu görülüyor. Selçuk tarihlerinde Karamanlardan evvelki devirde Rünut ve Fitya'nın nüfuzunda, Cimrî zamanındaki hadiseler münasabetiyle, bahsedilmektedir. (*İbn-i Bîbî Tarihi*, Houtsma tabından Mükrimin Bey tercümesi).

557 Ahîliğin müessisi diye tanınan Ahî Evran'ın Kırşehir'de türbesi ve vakfiyyesi vardır. Kapısı üzerinde:

في ايام السلطان المعظم محمد خان بن مراد خان عمره علي الدوله

بن سليمان خان في سنة ست و ثمانين و ثمانماءه

[Fî-eyyâmi's-sultâni'l-muazzam Mehemmed Hân bin Murâd Han ammerehü Alâü'd-devle bin Süleyman fî seneti sitte ve semânîn ve semânmi'e] yazılıdır. Türbenin sağ duvarında tamir eden Hasan Bey b. Seydi Bey'in 854 tarihli kitabesi vardır. Ahî Evran Veli vakfiyesi 676 senesine ait olup ... وكان الواقف و الدوران الشيخ نصرالدين بسر پيران اخي اوران [ve kâne'l-vâkıfu ve'd-devrânu eş-Şeyh Nasruddin Pîr-i Pîrân Ahî Evrân] diye başlar. Vakfın hududu içerisine Kızılca, Kırşehir, Çardak karyesinin yarısı, Lodran, Kolban, Karahalil, Kızılkaya karyelerinin

diye tanınan bu zata Ahîlik Selman Farisî ve Suheyb Rumî'den intikal etmiştir. Bütün Ahîler arasında bu ananevî şecereye çok ehemmiyet verilir. Fakat bu şecerelerde bahsedilen isimlerden mühim bir kısmını tarihce tespit etmek müşkil olduğu gibi, diğer bir kısmının da tarihî şahsiyetleriyle efsanevî şahsiyetleri arasında büyük farklar görülmektedir. 2) İçtimai menşei: Ahîlik bilhassa Anadolu şehirlerinde küçük sanat sahipleri arasındaki iktisadî bir teşkilattır. Orta zaman cemiyetlerinin bariz vasfı olan korporasyon teşekkülü, loncalar, gedikler, esnaf teşkilatı bunlarda da görülür. Teşkilatın üzerinde tasavvuf bir nevi ideoloji vazifesini görmektedir. Bizi alâkadar eden bilhassa bu cephedir.

Ahîlik hakkında şimdiye kadar bizde ve müsteşrikler arasında epeyce tetkikler yapılmıştır.[558] Din, iktisat, hukuk tarih-

yarısı... girmektedir. Ahî Evran'a ait efsanevî mâlumatı Hacı Bektaş'ın *Vilâyetnâmesi*'nde buluyoruz.

558 Bizde evvela *Büyük Mecmua*'da M. Cevdet Bey Ahîler hakkında bazı makaleler yazdı (1334). Köprülüzade Fuat Bey muhtelif eserlerinde ve bilhassa *İslâm Ansiklopedisi*'nde buna temas etti. *Hayat* mecmuasında Hasan Fehmi Bey, Ahîlere dair bazı noktalar neşretti (1928). M. Cevdet Bey Arapça olarak *İbn-i Batuta Seyahatnâmesine Zeyil* adıyla neşrettiği eserde muhtelif menbalarda ve bilhassa Eflaki'de Ahîlere ait mâlumatı topladı. Garpta da son zamanlarda bu mevzu etrafında bazı neşriyat oldu. Franz Taeschner, *Islamica* mecmuasının 1932/3 nüshasında "Die Futuwwabünde in der Turkei und in ihre Literatur" adlı mühim bir makale neşretti. Aynı mecmuanın IV/1. fasikülünde yine aynı müellif tarafından "Beitrage zur Geschichte der Achis in Anatolien" adlı bir makale neşredilmişti. 1932'de Georg Jacob'ın 70. doğum senesi münasebetiyle çıkan nüshada "Das Futuwwatname des persischen Dichter Hatifî" adlı bir makalede yine Taeschner, farisi bir fütüvvet eserini tahlil etti. Bizde evvelce *Tarih-i Osmanî Mecmuası*'nda Ahmet Tevhit b. "Ankara'da Ahîler" isminde bir makale neşrettiği gibi, yine mezkûr mecmualarda Halil Ethem Bey'in "Ankara Ahîlerine Ait İki Kitabe" adlı bir makalesi vardır. Taeschner 1932'de Berlin'de neşrettiği bir risalede Ahmedü'l-gülşehrî'nin *Mantıku't-Tayr*'ında 'Bab-ı Derbeyan-ı Fütüvvet"i tahlil etti: *Das Futuwwet Kapital in Gülşehris altosmanisches Bearbeitung*. Görülüyor ki bu mevzu bilhassa filologları çok alâkadar etmektedir. Fakat henüz iktisadî, hukukî, dinî noktaları kuşatmak üzere tamamıyla tetkik edilmemiştir.



lerini alâkadar eden bu tetkikler üzerinde burada uzun uzadıya durmamıza imkân yoktur. Yalnız bizim için lazım olan bilhassa bu cereyan içerisinde vücuda gelmiş eserler, bu eserlerin ahlâkî ve fikrî mahiyetidir. Filhakika Ahîler, kendi teşkilatlarını tespit etmek ve bu teşkilatta hâkim olan fikirleri göstermek için Fütüvvetnâme ismiyle bazı eserler yazmışlardır.[559] İlk devrelere ait fütüvvetnâmelerin de bulunması muhtemeldir. Fakat bugüne kadar ele geçen en eski fütüvvetnâme ancak IX. asır iptidalarına[560] yani Ahîliğin inhilale başladığı devre aittir.

Fütüvvetnâmeler tetkik edildiği zaman, orada tasavvufi bir ahlakın nasıl bir halk teşkilatı halini almış olduğu ve muhtelif meslek erbabı arasında tesanüt vazifesini gördüğü anlaşılır.[561] Bu tesanüdün yalnız meslekler arasında hodgamca bir kuvvet olmayıp, mensuplarına yüksek ve insani kabiliyetler verdiğini VIII. asır başlarında Anadolu'dan geçen İbn-i Batuta'nın seyahatnâmesinden anlıyoruz.[562] Devlet kuvvetlendiği ve muhtelif teşkilatların yavaş yavaş devlet himayesine girerek, hatta ona her suretle boyun eğmeye mecbur olduğu zamanlarda bile Ahîler bu ahlâkî vasıflarını kaybetmemişlerdir. Oldukça eski bir fütüvvetnâmeye göre "Ahîye ve Şeyhe gerektir ki beyler kapısına

559 Yukarda gördüğümüz gibi Farisî fütüvvetnâmeler de vardır. Türkçeleri onlara nazaran yenidir. X. asırdan itibaren adetleri çoğalmıştır. Millet Kütüphanesinde 898, 899, 900, 901 numaralarda muhtelif cesamette ve muhteva itibariyle de az çok farklı fütüvvetnâmeler vardır.

560 Bu en eski Türkçe fütüvvetnâme, Yahya b. Halil el Burgazi'ye ait olup bir nüshası Köprülüzade Fuat Bey'in kütüphanesinde, diğer bir nüshası Fatih Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

561 *İbn-i Batuta Seyahatnâmesi*'nin 312. sahifesinden naklen: "Ahîler yahut Ahîye-i fityan tagallübe mâni oldukları gibi eşkıyalığa, zulme karşı da isyankâr olup bizzat bunları tenkil ederler."

562 *İbn-i Batuta Seyahatnamesi*, (Çev.: M. Şerif), s. 312: "Biladı rumdaki Türkmen akvamının her vilayet ve belde ve karyesinde teşkilatları mevcuttur. Ehli san'at, gayr-ı müteehhil gençlerin biliçtima bir reis intihaf ettikleri şahsa Ahî denir. Ve bu cemiyete Fütüvvet denir. Reis bir zaviye inşa ve tefriş eder. Arkadaşları gündüz çalışıp ikindi vakti kazançlarını zaviyeye getirip ortaya koyarlar...". Ayrıca, s. 311, 314, 317, 321, 322, 325, 327, 328, 335, 336, 337, 339, 340, 342, 344, 350, 354'de Ahîler hakkında tafsilat vardır.

varmıya, belki Padişahlar ve beyler Ahînin ve Şeyhin adını bilmiyeler. Kim beyler katına gire, kimseye şefaat eyliye. Ol haramzadedir."[563]

Fütüvvetnâmelere nazaran her meslek aynı zamanda bir tarikattır. Meslek içerisindeki terakki, tarikat içerisindeki dinî ve ahlakî terakki ile muvazi gidecektir. Ahî olmak ve peştemal kuşanmak için müsbet ve menfi yedişer şarta riayet etmek lazımdır. Evvela yedi fena hareketi bağlamak ve sonra yedi güzel hareketi açmak lazımdır. Ahîlik nazarında bu yedişer fazilet ve rezilet şunlardır:

1- Hasislik kapısını bağlamak ve lutûf kapısını açmak. 2- Kahır ve zulüm kapısını bağlamak, hilim ve mülayemet kapısını açmak. 3- Hırs kapısını bağlayarak kanaat ve rıza kapısını açmak. 4- Tokluk ve lezzet kapısını bağlayıp açlık ve riyazet kapısını açmak. 5- Halktan yana kapısını bağlayıp Haktan yana kapısını açmak. 6- Herze ve hezeyan kapısını bağlamak marifet kapısını açmak. 7- Yalan kapısını bağlamak ve doğruluk (Sıdık) kapısını açmak. Fütüvvetnâmeye göre ancak bu yedi fazileti kazanan insan Ahî olabilir.

Görülüyor ki Ahîliğin esas kaideleri bütün İslâmî tasavvufa dayanmakta, onun zahitlik, feragat, ve doğruluk prensiplerini kabul etmektedir. Ahî olmaya talip olan insan, tarikat erkânından birine intisap edecek ve onun vasıtasıyla "kuşak kuşanıp ehli tarik" olacaktır. Ahîliğe intisap bir nevi ahlakî, dinî ve iktisadî mertebe nizamına girmek demektir. Başlıca üç mertebeden geçilir: a) Yiğitlik, heves eylemektir. b) Ahîlik, başlamaktır. c) Şeyhlik, tamam kılmaktır. Yahut diğer tabirle Yiğitlik müminlerin yoluna varmaktır, Ahîlik evliya yoluna varmaktır, Şeyhlik peygamber yoluna girmektir. Fütüvvetnâmelere göre bu üç mertebe tasavvufun şeriat, tarikat ve hakikat dediği üç mertebeye tekabül eder. Ahîler arasında (Fütüvvet) ilk mertebe olan Yiğitlik mânâsına kullanılmakta, bu suretle bu risaleler ekseriya yalnız ilk mertebe için initiation vazifesini görmektedir.

*Fütüvvetnâme* bundan sonra kimlerin bu yola giremiyeceğini anlatıyor: Orada yalancı ve kâfirden başka müneccim, dellal,

563 *Fütüvvetnâme*, Ankara-Maarif Vekâleti Kütüphanesi.



kasap, cerrah, vergi memuru, avcı, muhtekir gibi insanların da hariç tutulduğunu görüyoruz. Bundan anlaşılıyor ki Ahîlik yalnızca bir iktisadî tesanüt, yahut bir batınî teşkilatı değildir. Orada bilhassa içtimaî tesanüdü bozabilen, veya muhtelif şekillerde suistimale elverişli olan bütün meslekler teşkilat dışında bırakılmıştır. Ahîlik, biri Ebubekir diğeri Ali'ye ulaşmak üzere (Kavlî) ve (Seyfî) diye iki kola ayrılır. Bu taksimat oraya dahil olan mesleklerin askerî veya beledî mahiyetine nazarandır. Osmanlı devletinin kuruluşu sıralarında Yeniçerilikle Ahîlerin münasebeti bu suretle anlaşılır.[564]

Ahîlerin silsilenâmeleri tetkik edildiği zaman orada müezzinler, sancaktarlar, tabibler, mirahorlar, şeyhler, seyisler, mekkâriler, beyler, sipahiler, silahşorlar, yapıcılar, nakipler, planduzlar, serhalkalar, müfessirler, reisler, ... gibi çok muhtelif mesleklerin toplandığı ve aynı şecere içerisinde dinî ve iktisadî bir tarzda bunların birleştikleri görülür. Fütüvvet babadan oğula intikal etmez: "Bir kişi desekim benim atam Yiğit başıdır yahut Ahî idi Şeyh idi, ben dahi Şeyh veya Ahî olurum diyebilur mu, olmaz. Bana ceddimden veya atamdan mirastır ve vasiyettir demeye kadir olamaz. Oğul atadan kuşak kuşanmak dürüst değildir. Eğer atası Peygamber dahi olsa anı cennete iletmezler, kendi de olmayınca."[565] Ahîlik bu suretle diğer birçok tarikatlardan ayrılır. O, bir mânâda tam bir demokrasi hareketidir. Şu kadar var ki muasır demokrasilerin rekabeti yerine ahlâkî ve iktisadi tesanüdü prensip olarak almıştır.

Ahîlik teşkilatı içerisinde Şeyh olmak için pek çok meziyetleri cemetmek lazımdır: Hakka inanmak, halk arasında insaf ile durmak, nefsini kahreylemek, ahlaken ve fikren büyük insanlara hizmet etmek, eli altındakilere şefkat göstermek, dostlara nasihat etmek, dervişlere cömertlik ve âlimlere karşı tevazu göstermek, düşmanlara karşı hoş dil kullanmak, cahile karşı mülayim ve himayekâr olmak Ahîlikte Şeyhten beklenen başlıca meziyetlerdir. Bu suretle onların kazanılması için Ahîler arasındaki ahlâkî rekabet, yegâne müsamaha edilmiş rekabet-

564 Köprülüzade Mehmet Fuat, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Meselesi", *Hayat*, 1 (1927), 202-203, 222.

565 *Fütüvvetnâme* (Fatih Millet Kütüphanesi, No: 901).

tir. Bir insanın Ahîlik mertebelerini katederek Şeyhliğe kadar yükselmesi etrafındakilere en büyük itimat hissi vermekten doğan hakîkî bir intihabın mahsulü idi.

Fütüvvetnâmeler, Yiğitlerin peştemal kuşanması ve kuşak bağlaması hakkında da etraflı izahat verir. Bunlar daha ziyade iktisat tarihini alâkadar ettiği için temas etmiyoruz. En eski fütüvvetnâme müelliflerinden Yahya b. Halil el-Burgazi eserinde diyor ki: "Ben gençliğimde okumak yazmak bilmezdim. Fakat fütüvvet işlerini tanzim etmek ve Ahîlikte görülen gevşekliği ve hafifliği düzeltmek için onlara rehberlik etmek lazım olduğuna kanaat getirdim. Cenabı Hak, *Kur'an*'da 'Ve ma erselnâ birasûlin illâ bilisâni kavmihî' yani biz her kavme peygamberini kendi dili ile gönderdik. Bundan dolayı ben de fütüvvet erbabına Türkçe hitap etmeye karar verdim. Böylece otuz yaşımdan sonra okumak yazmak öğrenüp başlıca eserleri okuyup bu kitabı telif ettim."[566] Bu ifadeden eserin Türkçe ilk fütüvvet kitabı olması ve teşkilatın gevşemeye başladığı bir devirde onu tanzim için yazıldığı anlaşılıyor. Kitabın ifadesinde çok açık, dinî milliyetçilik görülüyor. Adeta Luther'in Almanya'da oynadığı rolü küçük bir mikyasta oynamak istediğini söyleyebiliriz. Şüphe yok ki bu milliyetçi şuur yalnız Ahî Yahya'ya mahsus değildir. Daha çok evvel Âşık Paşa *Garipnâme*'sinde bunu açıkça ifade etmişti.[567] Sultan Veled, *Rebapnâme*'de ona hazırlık yapmış,[568] Karamanoğlu Mehmet Bey kitabeleri Türkçe'ye çe-

566 Yahya b. Halil Emir Gazi, *Fütüvvetnâme* (Fatih Millet Kütüphanesi, No: 901).

567 Âşık Paşa'nın *Garipnâme*'sinde:

*"Gerçekim söylendi bunda Türk dili*
*Yani mâlum oldu mana menzili*

*Çün bilesin cümle yol menzillerin*
*Yermegil sen Türk ve Tacik dillerin*

*Kimesne bu dillere bakmaz idi*
*Türkçeye hergiz gönül akmaz idi."*

parçası meşhurdur.

568 Sultan Veled de *Rebapnâme*'de:



virtmek ve resmî tahriratı Türkçe yazdırmak suretiyle bu temayülleri resmîleştirmişti. Binaenaleyh VIII. asır başlarından IX. asra kadar Garbî Anadolu'da dinî edebiyatta millîleşmeye doğru bir umumî temayül Ahîlik edebiyatında da kendini göstermiş ve artık Ahî Yahya'nın kitabını pek çok Türkçe fütüvvetnâmeler takip etmiştir.[569] Ahîlik Ankara, Bayburt, Konya, Erzurum gibi büyük Anadolu merkezlerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun inkişafına kadar mahallî idareler kurmaya ve adeta küçük şehir cumhuriyetleri vücuda getirmeye muvaffak olmuştur. Bu mahalli teşekkülleri Avrupa'daki *guilde*'lere ve *hanse*'lere benzetebiliriz. İktidar mevkii iki nevi iktisadî aristokrasinin elinde bulunan ve bu intihaplı heyetler tarafından idare edilen bu küçük hükümetler bir taraftan yeni kuvvetli derebeyliklerin teşekkülüne zemin hazırlamış, bir taraftan da hükümet kuvvetinin bulunmadığı yerlerde mahallî sükûn ve asayişi temin etmişlerdir. Nitekim Osmanlı devletinin kuruluşunda da Bilecik,

*"Türk dilin bilürmeseydim ben*
*Sözle bellu göstereydim ben"*

yahut diğer bir yerde

*"Türkçe bilmeseydim ben edeydim size*
*Sırları kim tanrıdan deydi bize"*

diyor ki bu suretle iyi Türkçe bilmediğinden şikâyet ve buna teessüf ediyor. Filhakika onun kastettiği Anadolu Türkçesi olup bu, Mevlâna ve kendisinde ekseriya Çağatay Türkçesi'nin hâkimiyeti ile izah edilir.

569 Ahî Yahya kitabında şöyle söylüyor: "Bes Allâh ü Taalâ fütüvvet ilmin ben kula ruzi kıldı. Şöyle kim yirmi yedi yaşıma erince câhil idim. Yani okumak yazmak hiç bilmez idim. Ammâ âlimleri yevlâk severdim ve dâyim dânişmentlerle sohbet kılurdum. Hem fütüvvet erkânın bilürdüm. Pes andan Milâs'a gelüp taleb-i ilim kıldım. Antalyalu Mevlâna Hoca Muslihüddin Nevver Allahu Rûhehû mektebine vardım eliften sabak aldım. Tanrı Taalâ okumağı yazmağı üç ayda ruzi kıldı... Anınçün Türkü dilinçe yazdım kim okumağa göynü ola. Netekim *Kur'an* içinde buyurdu (Hiç peygamber vermedim illa kendi kavmi dilince) pes bu Rum ili kavmi Türk dilin bilürler, biz dahi Türk dilince beyan kıldık."

Eskişehir, Bursa civarındaki bu Ahî teşekküllerinin tesiri olmuştur.[570]

Ahîlik sırf Türklere mahsus bir teşekkül değildir. Bunu diğer İslâm tarikatları gibi ümmet devrinin beynelmilel bir müessesesi olarak görüyoruz.[571] Nitekim ilk eserler Arapça ve Acemce olduğu halde sonra yavaş yavaş Türkçeleşmiştir. Bununla beraber onun en ziyade inkişaf ettiği ve yerleştiği memleket Anadolu'dur. Bu mânâda o bir millî müessese halini almıştır. Ahiliğin menşeini araştıran müsteşrikler onunla bazı Bizans dinî hareketleri arasında münasebet aramakta iseler de bu mukayese çok sathidir.[572] Müşterek noktalar bütün orta zaman medeniyetlerinin korporasyonlarında tesadüf edilen noktalardır.

Osmanlı İmparatorluğu kurulduktan sonra Ahîlik teşkilatları sultanlık himayesindeki Esnaf teşkilatı halini aldı.[573] Yeniçerilerin gülbanklarında, son zamanlara kadar devam eden Debbağların dahilî merasimlerinde bu eski fütüvvet kaideleri-

570 Gibbon ile Ragıp Hulusi Bey'in tercüme ettiği Krelitz'in *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* hakkındaki kitaplarıyla aynı mevzua dair Köprülüzade Fuat Bey'in makalesinde bu meseleye temas edilmiştir. *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nda Ahmet Refik Bey tarafından neşredilen (1388) Orhan ve Murat Beylere ait vakfiyelerde fütüvvet erbabı ile ilk Osmanlılar arasındaki münasebeti ve Osmanlılarla mesailerini birleştiren Ahîler ve fakihler hakkında esaslı tafsilat bulmaktayız.

571 Filhakika garp medeniyetinde görülen *corporation*'ların dahilî teşkilatları –bazı teferruat farklarına rağmen– aynı karakterleri arzetmektedir.

572 Mesela *Der Islam* mecmuasının 1929 nüshasında Franz Taeschner'in "Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der islamischen Geistesgut nach den Abendland" adlı makalesinde ve ayrıca *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbuch*'nun 1930 nüshasında Nikos A. Bees de "Rönesansın başlangıcında şark ile garp arasında bir rabıta" adlı Gemistos Plethon'a dair bir makalede bu tezi müdafaa etdiğini görüyoruz.

573 IV. Murat zamanında İstanbul'daki esnaf teşkilatını Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'sinin birinci cildinde, tafsilatile anlatmaktadır. Burada onların merasim ve ayinleri hakkında da bazı mâlumatlara rastlamaktayız. Mustafa Paşa'nın *Netâyicü'l-Vukû'ât*'ında Yeniçeriler arasındaki gülbanklar zikredilmektedir.



nin yaşadığı görülür.[574] İmparatorluğun teşekkülü sıralarında Ahîler en fazla Ankara'da toplanmışlardı. Ankara'da Ahî Şerafeddin ve diğer bazı Ahîlere ait câmi ve mescitler zamanımıza kadar kalmıştır.[575] Ankara'da Ahî Şemseddin, Ahî Yusuf, Ahî Kemaleddin, Ahî Hüsameddin Hüseyin ve Ahî İshak'a ait vakfiyeler ve tomarlar bulunmuştur.[576] Bu toplu vesikalar onların son devredeki siyasî faaliyetleri hakkında tam bir fikir verebilecek mahiyettedir.

### 2– *Büyük Tarikatların Teşekkülü*

Tasavvuf hareketleri cemiyetin muhtelif tabakalarında, onların içtimaî seviyelerine göre muhtelif teşkilatlar halini almış, bu suretle Türk memleketlerinde bazı esaslı tarikatlar vücuda gelmiştir. İslâmiyetin V. asırdan itibaren Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru gelen Horasan erenleri, Kübrevîler, Babaîler, Gaziler, Abdallar, Sofîler, Kalenderîler henüz daha teşkilatlanmamış ve devamsız tarikat başlangıçlarıdır.[577] Büyük

574 Yahya b. Halil'in *Fütüvvetnâme*'sine merbut olup kendisine ait olduğuna dair bir sarahat olmayan diğer bir kısımda debbağlığın silsilesini yazıyor. Ahî Nimetullah Evran'ın Gülşehri yani şimdiki Kırşehir'de bütün debbağları temsil etmekte olduğu burada görülüyor.

575 Aslanhane Camii, Ahî Şerafeddin'in evvelce mevcut camiinin enkazı üzerinde bina olunmuştur (*Ankara Salnâmesi*, s. 128, Millet Kütüphanesi). Ahîliğin batınîlikle münasebeti olduğu hissediliyor (Köprülüzade M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*). Ahî Yahya'nın fütüvvetnâmesinde "K. E. N. T. M. H. Y." harfleri fütüvvetin esası olarak gösterilir. Bayramîlik Ankara'da kuvvetleştikten sonra Ahîlik izleri kaybolmuş ve şehirde ortodoks bir tarikat zihniyeti hâkim olmuştur. Hacı Musa, Hacı Mukaddem, Hacı Bayram, Hacı Doğan camileri bu devrenin mahsulleridir.

576 Ahî Şerafeddin Camii minberindeki tomar (Ahmet Tevhit Bey'den istinsah edilmiştir) Ali'ye ulaşan bir şecere içerisinde bütün bir Ahî ailesini toplamaktadır. Arkasında herbirinin muhtasar tercüme-i halleri de vardır; diğer bir tomarda Ahî Şerafeddin diye meşhur olan Ahî Mehmed'in torunlarını on birinci göbeğe kadar almaktadır.

577 Köprülüzâde Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ında ve "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalelerinde bu ilk tarikat teşekkülle-

Selçukî, Harzem ve Cengiz devletleri sırasında birbirini takip eden muhaceret dalgalarıyla beraber Anadolu'ya gelen bu dağınık derviş kafileleri büyük mutasavvıflara dayanmadığı ve yalnızca müphem bir tasavvuf temayülü olarak kaldığı için teşkilatları da kolaylıkla dağılmakta idi. Ancak VII. asır nihayetlerinden itibaren klasik Türk tasavvufunu takip ederek devamlı ve büyük tarikatlar meydana çıkmaya başladı. Bunlardan en mühimleri ve zamanımıza kadar iz bırakanları Mevlevîlik, Bektaşîlik, Nakşîlik ve Kadirîliktir. Esasında Irak'ta bir Arap tarikatı olan sonuncusu Anadolu'da yenileşerek bir Türk tarikatı halini almıştır.

*Mevlevîlik* – Büyük Türk tarikatları içerisinde en eskisi ve en nüfuzlusudur. Vakıa daha evvel Orta Asya'da Kübrevîlik vardı. Fakat, Cengiz istilasından sonra dağılmış ve tarikat ananesini kaybetmiştir. Mevlevîlik ise büyük Türk mutasavvıfı Mevlâna'nın fikirlerine dayanarak oğlu Sultan Veled tarafından tesis edilmiş ve Selçukî devleti yıkıldıktan sonra Karamanoğulları ve Osmanlılar zamanında gittikçe kuvvetlenerek Osmanlı İmparatorluğu'nun saray sınıfına ve yüksek zümresine mahsus bir aristokrat tarikat halini almıştır.

Mevlâna'nın yüksek fikrî ve edebî kıymeti olan eserleri, tarikatın saray muhitinde yerleşmesinde âmil olmuştur.

Sultan Veled, 1226'da (623 Hicrî) Larende'de (şimdiki Karaman) doğarak Konya'da büyümüştür. Pederinin vefatından sonra yerine geçti. Mevlâna'ya mensup olanlar arasında devamlı bir rabıta teşkil edecek esasları kurdu. *Divan*, *İptidânâme*, *İntihânâme* ismindeki eserlerinde Mevlâna'nın bedîî tasavvufunu didaktik bir hale getirdi. 92 yaşında vefat ettiği zaman Mevlâna'nın mensupları bütün Anadolu'da yayılmaya başlamıştı.[578] Ondan sonra yerini tutan Arif Çelebi, Ahî Natur'un oğlu Eflâkî

rinin nasıl doğup kayboldukları ve Anadolu'ya doğru akınlarla beraber geldiklerini gösteriyor.

578 Mevlevîliğin bu devirdeki intişar sahasını *Eflâkî Dede Tezkeresi* gösteriyor. Veled Çelebi, *Divan-ı Türki-i Sultan Veled* adlı bir eserde Sultan Veled'in muhtelif eserlerindeki Türkçe şiirleri toplamıştır. Bu kitap hakkında *Türkiyat Mecmuası*'ndaki makaleye müracaat.



Dede ile beraber bütün Anadolu'yu gezdi. Mevlâna'nın şahsî otoritesi sayesinde teşkilatı her tarafta yapmaya muvaffak oldu. Anadolu beylikleri arasında Mevlevîlik büyük bir rağbet kazandı. Faaliyet merkezi gene Karamanoğulları zamanında Konya'da idi. Fakat Osmanlı İmparatorluğu Anadolu'da siyasî vahdeti tesis ettikten sonra Mevlevîlerin İstanbul'da da nüfuzu artmaya başladı. Bizzat padişahlardan birçokları tarikata girdiler.[579] Saray edebiyatının inkişafında ve tasavvufi şiirde mühim bir rol oynadı. Sultan III. Selim zamanında, Galip Dede gibi büyük bir şairin, Dede Efendi gibi meşhur bir musikişinasın yetişmesine sebep oldu. Tarikat hemen hemen en feyizli eserlerini bu sıralarda vererek artık yaratıcılığını kaybediyordu. Daha Tanzimat'tan evvel Avrupaî fikirlerin memlekete girmeye başlaması bu inhitatın başlangıcı olarak gösterilebilir. Mevlevîlik tarihini tespit eden birçok eserler meydana getirilmiştir, *Sefine-i Mevleviye*, *Sefine-i Evliyâ* bunlardan en mühimleridir.

Mevlevîlerin reislerine ve reis ailesinden gelenlere "Çelebi" denilirdi.[580] Bunun dışındaki Mevlevî büyükleri ve tekke şeyhleri "Dede" unvanını alırlardı. Ayin ve merasimlerinde kendilerine mahsus bir zerafet ve kibarlık onları diğer tarikatlardan ayırırdı. Mevlâna ananesine fevkalâde merbut oldukları için tarikat içinde hemen hiçbir teceddüt yapılmamış ve ilk ayin ve Sema'lardaki karakter muhafaza edilmişti. Yine bunun neticesi olarak tarikat Acemceye, menşei İranî olan musıkiye bağlı kalmıştır.[581] *Mesnevî* şerh ve tercümeleri, tasavvufî şiirleriyle bu cereyanın Osmanlılar devrindeki saray fikriyatında ne derecede rol oynadığını bundan evvelki fasılda da görmüştük.[582]

579 III. Selim'in Şeyh Galip ve Dede Efendi ile dostluğu tarikatın Osmanlılar tarafından son zamanlarda fazla himaye görmesine sebep olmuştu.

580 *İslâm Ansiklopedisi*'nin 1. cildinde "Çelebi" maddesine müracaat.

581 Tarikatın adabı için Clement Huart'ın *La ville des Derwiches Tourneurs*'ü ile Helmuth Ritter'in evvelce zikrettiğimiz sema ve Mevlevî musıkisi hakkındaki bir makalesine, eski *Mâlumat* gazetelerinde Veled Çelebi Efendi'nin Mevlevîlik hakkındaki makalelerine müracaat.

582 Hasan Âli, *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış* (İstanbul 1932), Saray ve tekke edebiyatlarına ait fasıllar. Gibb'in *Osmanlı Şiiri Tarihi*.

*Bektaşîlik* – Hacı Bektaş'a nisbet edilen bu tarikat, bilhassa onun vefatından bir asır sonra Osmanlı devleti içerisinde kuvvetlenmiş ve Osmanlı istilasıyla beraber Anadolu'yu aşarak Rumeli ve Arnavutluk'ta yayılmıştır.[583] Bektaşîlik, Anadolu'ya batınî şeyhleri tarafından getirilen Babaîlik'in halefi olmuş ve sonradan Hurufîlik'le de karışarak yeni bir şekil almıştır.[584] Fakat bu muhtelif ve anarşik cereyanları toplayan, onların üzerinde muntazam teşkilatla zaman zaman devlete yardımcı veya muhalif olan Bektaşîlik, bilhassa istila devrinin mahsulü olduğu için garptaki *Templier, Hospitalier* tarikatları gibi muharip bir karakter taşımaktadır.[585] Menbaı Batınîlik ve on iki imamcılıktan olan tarikat oynadığı siyasî rolün icaplarına göre 'sekiz imamcılık'[586] inkılabını geçirmiş, Melamîlik ve hatta son devirlerde Nakşîlik ve koyu Sünnîlik aşılarını da kabul etmiş, bu suretle muhtelif dinî istikametleri toplamaya çalışan bir *syncretisme* halini almıştır.[587] Bundan dolayı Bektaşî zihniyeti eskiden beri bir nevi mezhepler *pantheon*'u yapması itibariyle

583 Hasluck'un Ragıp Hulusî Bey tarafından tercüme edilen *Bektaşîlik Tetkikleri* (İstanbul 1928) adlı eserine bakınız.

584 Babaîliğin Bektaşîlik üzerindeki tesiri hakkında bilhassa Köprülüzade Fuat Bey'in *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı ile "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalelerine ve *Mihrab* mecmualarında "Hacı Bektaş-ı Velî" adlı makalemize Babaîliğin Moğollar devrinde Anadolu'daki intişarı hakkında Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin *Amasya Tarihi*'ne (Cilt 2, 1914) müracaat ediniz.

585 Bektaşi ocaklarında, meydan evlerinde duvarlarda asılı olan alem, teber vesaire gibi aletler, mızrak, balta bayrak suretindeki harp silahları olmak itibariyle bu alâka görülür. Hıristiyan muharip tarikatlarında da bu vasıflara rastlanır. Ehl-i sâlip zamanında doğan bu askerî tarikatların aksülameli de Bektaşiler, Rüfaîler, Yeniçeriler gibi muharip tarikatlardır. Nitekim bunlarda da daima "İlâ-i kelimetullâh", "Cihad fî sebilillah", "Kızıl elmaya gitmek" gayeleri ehl-i saliplere mukabil Avrupa içerlerine sokulan istilayı takip etmiştir.

586 Bektaşîlik Balim Sultan inkılabından sonra sekiz imamcılık istikametine girmiştir. Bu değişme binaların kubbelerindeki dilimlerde, ayin ve merasimde kendini gösterir. (Hamit Zübeyr, "Hacı Bektaş Tekkesi", *Türkiyat Mecmuası*, II (1926), s. 365-384.

587 Bektaşîliğin son karışık şekilleri hakkında etraflı mâlumat için bkz.: Baha Sait Bey, "Bektaşiler", Türk Yurdu, V/6. Bektaşi edebiyatında



dinî tesamüh numûnesi olarak gösterilir. Fakat buna tesamuhten ziyade payen dinlerde olduğu gibi dinî kayıtsızlık ve genişlik demek muvafık olur. Bektaşî şiirlerinde rastlanan tasavvufi hayret ve *scepticisme*, Hayyam vesairede görülen mutat şeklini aşarak adeta dinî bir *opportunisme* derecesine varır. Tarikatın Anadolu'da çok yayılmış olması bilhassa kızılbaşlar, tahtacılar, sıraçlar, çepniler gibi kapalı itikatları toplayan bir teşkilat olmasından ileri geliyor.[588] Bundan dolayıdır ki Bektaşîlik bir taraftan bu gizli mezheplerden müstakil resmi bir tarikat bir taraftan da onların manevî mihrakı vazifesini görmekte olduğu için ikiye ayrılmış ve bütün teşkilatında son zamanlarına kadar bu ikilik devam etmiştir.[589]

Tarikatın müessisi diye meşhur olan Hacı Bektaş, Mevlâna'nın muasırı olup XIII. asır sonlarında vefat ettiği tahmin ediliyor. Hakîkî şahsiyeti karanlıklar içinde kaybolmuş olan bu zatın efsanevi ve ananevi şahsiyeti vefatından iki asır sonra vücuda getirilmeye başlayan *Vilâyetnâme* ve *Menâkıp* kitaplarıyla Bektaşiler arasında şayi olmuştur. Köprülüzade Fuat Bey din ve edebiyat tarihine ait tetkiklerinde bu zatın hakîkî ve efsanevî şahsiyetine ait membaları mukayeseli bir surette

Melâmîlik tesirlerini bulmak mümkündür (Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 1931). II. Mahmut devrinde Yeniçeri ocağının ilgası üzerine Bektaşi tarikatı da devlet tarafından sıkı bir tahdide tâbi olmuş ve birçok ocaklar Nakşîlik perdesi altında devam edebilmişlerdir, Hacı Bektaş merkezinde de bu devirden itibaren Meydan evinin arkasındaki bir odada bir Nakşî şeyhi oturmakta idi.

588 Bektaşîlikle Kızılbaşlığın münasebeti hakkında Yusuf Ziya Bey'in *Hayat* ve *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda neşredilen makalelerine müracaat. Bunlar daha ziyade etnolojik mahiyettedir.

589 Eski adı ile, "Suluca Karahöyük" olan Hacı Bektaş nahiyesinde Bektaşîlerin iki merkezi vardır: Biri babalara, diğeri çelebilere ait olan bu merkezlerden birincisi intihaplı olup asıl Bektaşî teşkilatının ve bilhassa Anadolu dışındaki ocakların merkezidir. İkincisi Hacı Bektaş'a nisbet iddiasında bir hanedana mahsus olup bilhassa Kızılbaşlar ve diğerleri bu merkeze bağlıdırlar. Onları ayıran zahirî sebep Hacı Bektaş'ın nesli meselesidir. Babalara göre Hacı Bektaş mücerrettir ve nesli olmamıştır. O ancak intihapla temsil edilebilir. İkincilere göre Hacı Bektaş'ın burnunun kanı damlasıyla kadıncık ana hamile kalarak onun zürriyeti hasıl olmuştur.

neşretmiş olup[590] bu nokta bizi doğrudan doğruya alâkadar etmez. Vefatından bir asır sonra [812 tarihinde] Hatip oğlu tarafından Arapça'dan Türkçe'ye manzum olarak tercüme edilen *Makalât-ı Erbaîn*, Hacı Bektaş'ın teşkilata ait 'ritüel' vücuda getirdiği bir eserdir.[591] Bu kitapta oldukça kapalı bir Sünnî akide perdesi altında on iki imamcılık fikirlerinin telkin edildiği hissedilir. Hacı Bektaş, Orta Asya'dan gelen Horasan erenleri ve Yesevîlerin tesirlerini de taşımakta ve kırk makalesinde klasik tasavvufun dört makamını ve kırk derecesini nasıl katetmek lazım geldiğini anlatmaktadır.

Bektaşîliğin intihaplı olan 'babalar' teşkilatına göre Anadolu ve Rumeli'de kırk esaslı dergâh bulunurdu. Bunlar arasında derece derece yükselen bir baba, tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş'a gider ve orada vazife alırdı. Hacı Bektaş dergâhında da vazifelerin muhtelif dereceleri vardır. En aşağıda Balimevi babası gelirdi. Ondan sonra dergâhın sayfiyesi olan Hanbağı ve Dedebağı babaları, daha sonra misafirlerin atlarını bıraktıkları kapıya bakan Atevi babası, Ekmekevi babası, konaklanan Mihmanevî babası, yemek çıkan Aşevi babası, nihayet erzak veren Kilerevi babası gelirdi. II. Mahmut devrinde Yeniçerilik ve Bektaşîliğin nüfuzu şiddetle kırıldığı için en yüksek makam olan Meydanevi kaldırılmış, bununla beraber Dedebabalık makamı da lağvedilmişti. Tarikatların kaldırılmasına kadar en yüksek makam Kilerevi addediliyordu. Bektaşi ocağının en yüksek ve canlı mevkii Meydanevi idi. Umumî ve merkezi 'âyin-i cem'ler burada yapılırdı. Erenler meydanında on iki hizmet vardı: Tarikatçı, Faraş-ı meydan, Hallâk (yani berber), Zâ-

590 Köprülüzade bu meseleye dair Paris'te Societé-Asiatique'de bir rapor okuduğu gibi, bilahare bu meseleye "Anadolu'da İslâmiyet" ve "Osmanlı Devletinin Kuruluşu" makalelerinde tekrar temas etmiştir (*Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmanes*, İstanbul 1929).

591 Bu kitap Emniyet-i Umumîye Müdürü Aziz Bey tarafından bulunmuş olup 1333/1917 senesinde tarafımızdan istinsah olunmuştur. Mevcut Bektaşî metinleri daima Balım Sultan inkılabından sonraya ait olduğu cihetle H. 812 tarihinde yazılmış bu eser bilhassa bu değişmelerden uzak kalması itibariyle Bektaşîlerin ilk şeklini gösteren mühim bir vesika teşkil etmektedir.



kir, Sofracı, İbrikdar, Sâki-i meydan, Hâdim-i meydan, Gözcü, Pervane, Çırakçı, Kapıcı. Ayin-i cem büyük bir heyet huzurunda yapılır, fakat bilhassa bu on iki kişinin, On iki imamı temsil etmek üzere vazifeleri olurdu. Erenler meydanında daima on iki post bulunurdu: Baba postu (Horasan postu), Aşçı postu (Seyyid Ali Sultan postu), Ekmekçi postu (Balim Sultan postu), Nakip postu (Kaygusuz Sultan postu), Atacı postu (Kamber Ali Sultan postu), Meydancık postu (Sarı İsmail postu), Türbedâr postu (Karadonlu Canbaba postu), Kilerci postu (Hacim Sultan postu), Kahveci postu (Şeyh Şazelî postu), Kurbancı postu (İbrahim postu), Ayakçı postu (Abdal Musa postu), Mihmandar postu (Hızır postu). Erenler meydanında talip telkinden geçirilirdi.

Bu telkin aşağı yukarı şudur: "Ey talip, on iki imama iman getür. Mezhebi bir bil. Rehberini peder bil. Mürşidini pîrin varisi bil. Ey tâlip, yalan söyleme. Gıybet etme." Bundan sonra talibin geçtiği bütün sahneler muayyen ahval ve kaidelerle tespit edilmişti.[592] Yeniçerilerde olduğu gibi Akşam çırağı, Sabah çırağı, yemekten evvel sofra vs. için muhtelif Gülbanklar vardı. Mesela Akşam çırağı için olan Gülbank şöyle başlıyordu: "Delîlü burhan, çırağı rûşen, fahri dervişan, ... Allah, akşamlar hayrola." Ananeye göre Hacı Bektaş'tan sonra Hızırlâle Sultan, Resulbali Sultan, Mürsilbali Sultan, Balım Sultan, Elhaç İskender Dede, Ak Dede, Elhaç Emir Kasım Dede, Sersem Ali Baba, Horasan postunu işgal etmişlerdir. 908'de gelen bu sonuncudan itibaren tamamıyla Bektaşî ocağında reislerin 'Baba' unvanını aldıkları görülür.

*Kadirîlik* – En devamlı ve büyük tarikatlardan biri olan Kadirîlik, Irak'ta Abdülkadir Geylânî[593] tarafından tesis edilmiştir. *Vasiyetnâme*[594], *El-Fethü'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rah-*

592 Hacı Bektaş'tan nakledilen kitaplar içerisindeki *Seyrüsüluk, Tarikatname, Adab* risalelerinden naklen (Ankara, Maarif Vekâleti Kütüphanesi).

593 Hayatı hakkında mâlumat için bkz.: *Tarih ol Verdî*, Cüz: 2 (Doğuşu 1470, Vefatı 1561).

594 Abdülkadir Geylânî, *Vasiyetnâme*, (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3716).

*mânî*[595], ve *Divanu'l-Gavsü'l-Âzam*[596] adlı eserleriyle zamanında büyük bir tesir yapmış olan Geylânlı Abdülkadir'in açtığı tasavvuf cereyanı Anadolu içerisinde yayılmış ve yerleşmiştir. Abdülkadir'in menşe itibariyle Türk olması çok muhtemeldir.[597] Fakat hayatını Irak'ta geçiren ve eserlerini Arapça yazmış olan bu zatın açtığı cereyanı asıl millîleştiren Eşref Rumî'dir. Eşrefoğlu veya Eşrefzâde mahlaslı şiirleriyle halk edebiyatında meşhur olan Abdullah, IX. asır zarfında yaşamış ve Kadirîliğin, Eşrefiyye kolunu tesis ederek Anadolu'da yerleşmesine sebep olmuştur.[598] Kayınbabası Hacı Bayram Veli vasıtasıyla evvela Bayramîliğe intisap etmiş, fakat sonradan Hüseyin Hamevî'den Kadirîliği öğrenerek ona yeni bir şekil vermiş ve mahalli bir tarikat haline getirmiştir. Fikrinin yayılmasına büyük bir tesiri olan *Divan*'ından başka *Müzekki'n-Nüfus* ismindeki eseri ve tabedilmemiş bir *Tarikatnâme*'si vardır. Damadı Abdülkerim Tirsî'nin[599] *Divan*'ı ile onun torunu Ali Sırrî Efendi'nin *Tasdîku'l-Uşşâk* adlı mensur ve *Sırrü'l-Erkân* isminde manzum eserleri ve *Divan*'ı, gene Eşref Rumî torunlarından Sırrı Abdülkadir Efendi'nin *Sırru'd-Devran*'ı kendisinin kurduğu esasları devam ettirmiş ve tarikatın Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına sebep olmuştur.

595 *El-Fethü'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî*, (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3813).

596 *Divanu'l-Gavsü'l-Âzam*, (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3869).

597 Geylân veya Ceyl'den birçok Türk âlimleri çıkmıştır. Bunlardan biri evvelce gördüğümüz Riyazî, İbni't-Türk el-Ceylî'dir.

598 Eşref Rumî, İznik'te doğmuş ve ölmüş, orada uzun müddet müderrislik yapmıştır. Muhtasar tercüme-i halini, *Osmanlı Müellifleri* ve *Kâmûsü'l-Alâm*'da bulmak mümkündür. Eşrefoğlu mahlasıyla yazdığı şiirleri halk edebiyatında büyük bir mevki almıştır. Denebilir ki Yunus'tan sonra bu edebiyatın en kuvvetli simasıdır. Matbu divanı ile yazmaları arasında çok farklar vardır. Matbuunda şiirlerinden yalnız bir kısmı mevcut olup halk arasında en çok yayılan ve millî vezinle yazılmış birçok kıymetli yazıları muhtelif yazma divanlarında dağınık olarak bulunmaktadır.

599 Tirse, İznik civarında bir kasabadır.



Eşref Rumî'nin en güzel eseri *Müzekki'n-Nüfus*'tur.[600] Çok sâde Türkçe ile ve zengin halk kelimeleriyle yazılmış olan bu tasavvufi ahlak kitabı orta derecedeki fikir muhitinde büyük bir rol oynamıştır. Hacı Bayram mensuplarından Mehmet Bican ve Ahmet Bican'ın Muhammediye ve Ahmediye'yi yazdıkları, İslâm ideolojisinin artık tamamıyla halka indiği bu sırada tasavvufi ahlakın halklaşması hususunda en büyük vazifeyi şüphe yok ki Eşrefoğlu Abdullah görmüştür. Eşrefoğlu'na göre kendi zamanında İslâm fikriyatının anarşiye uğramasına sebep fikir sahasında münafıklar ve ahlak sahasında fasıklardır. O bilhassa Cebrîler, Kadirîler, Hurufîler, Dehrîler, Mübahîler, vs. münafıklar arasında zikrediyor. Gayesi bir taraftan bunlar, bir taraftan da fasıklarla mücadeledir. Eşref Rumî, kitabı ne için telif ettiğini anlatırken devrin ruhuna nüfûz etmekte ve mücadelesinin esaslarını göstermektedir: "Bu bizim zamanımız ki şimdi, Hicri 850 yılıdır ve Ramazan ayının uşr ü ahiridir. Bu kitap bu tarihte cem oldu. Bize dahi elbet uzlet lazım oldu. Evde isem oturup halka karışmamak ve bu halka kangı söz gerek ise söylememek elbette lâbütdür. Öyle ise ben dahi nazar edüp gördüm ki bu bizim müritlerimizin, karındaşlarımızın halleri bir türlü dahi oldu. İçlerinde kibir ve kin ve gaybet ve nifak ve bühtan ziyade oldu. Ve yalancılar gerçeklerini bozdu. Dünya şuğlü ve muhabbeti üzerlerine galip oldu. Nefs-i emmârenin çirkin huyları ve hulkları ile huluklanmaya başladılar. Bunlara dedim kim gelin, iş bu yaramaz işleri terk edip münafıklığı kovun. Çünküm gördüm bu kavmin halleri oraya erişdi ben dahi bunların arasından uzlet ettim. Çıkdım kendimi uzlete saldım ve bu uzlet içinde nice türlü nükteler avamın dilinden işittim. Nice tas tas ağuları nadan elinden içtim, ve nice kere bu din karındaşlarına şefkat nazarile bakdım. Aher bunların necatlarına sebep oldum, ve bu kitabı safi Türkî dilince cem ettim. Ta kim faidesi aam ola deyu kitabın içine bazısı *Kur'an*'da bazısı hadisde ve bazısı sahabe-i kiramdan ve bazısı meşâyih-i küberâdan ve bazı ehvalimden getürdüm söyledim. Ümit tutarım ki bu halleri duyan

600 *Müzekki'n-Nüfûs* matbudur. Fakat el yazısı nüshalarıyla matbuu arasında bazı farklar vardır. Eski Türkçe kelimeler için en zengin menbalardandır. (Beyazıt Umumî Kütüphane, No: 3642).

karındaşlar, bu nefs-i emmâre bendlerine tutulup esir olan biçâreler karşu karşu bu kitaba nazar ideler. Yahut okudup dinliyeler. Kendülerin hor huyların cehennem huyu idügün ve nefsi emmare ne nesne idügün bu kitapta göreler anlıyalar. Ve kitaba *Müzekki'n-Nüfus* diye ad verildi. Yani nefisler arayıcı denildi. Zira her kişi kim bu kitabı mütalaa kıla, yahut okudup dinliyeler ve bu kitap içinde olan nasihatleri kabul eyleye ve anınla amel eyleye. Elbette anın gönlüne tarik-ı aşkdan bir nur hasıl olalım ki ol nur ile kendüleri halinden haberdar ola ve kendüleri ne sıfat üzere oldukların bileler ve ol nur bunlara delil olup bunları gözedüp gönülleri yüzünü iki cihandan döndürüp bir uğurdan hakka teveccüh ettire... Ve bu kitabın tertibi iki bab üzere kılındı. Evvel babında dünyayı ve dünyanın muhabbetini ve muhabbete sebep nedir ve dünyanın terkini ve terke sebep nedir ve dünya sevmenin sebebi ve faydası nedir ve sevmemenin terkinin faydası nedir ve dünyanın misali neye benzer ve nefs-i emmâre sıfatları nedir anı bildirir. İkinci babında bu nefsi emmareyi tertip etmek gerektir ki mutmain ola. Ve bir şeyhe iradet götürüp şeyhce mürit olmak gerek, ve tövbe etmek nice olur ve nice kişileri arılamak gerek. Ve şeyhin mertebesi ve makamdır ve mürit makamı nedir ve şartları ve adapları her birinin kim nedir ve zikrullahla meşgul olmak ne vechile olur ve halvet çıkarmak nice olur, bunları beyan ider."

*Bayramîlik* – VIII. asır sonlarında Ankara'da doğan Hacı Bayram Veli tarafından tesis edilmiştir.[601] Hacı Bayram, Çubuk suyu yakınında Solfasol kasabasında doğdu, evvela şer'i ve aklî ilimlerle meşgul oldu. İdarî hayata girerek Yıldırım Beyazıd'ın kapıcı başılığına kadar yükseldi. Aslen Koyunluca Ahmet isminde bir köylünün oğlu idi. Uzun müddet Ankara'da Melike Hatun'un yaptırdığı Kara Medrese'de müderrislik yapmıştı. Fakat

601 Şeyh Hamit b. Musa el-Kayseri, Kayseri beldesinden idi. Bursa'da tevattun etti, ekmek satarak geçinirdi. Şemseddin Fenarî müşarünileyhi himaye ederdi. Cami-i Kebir'de vaaz vermesi için Sultan Beyazıd'dan müsaede aldı. Daha sonra Aksaray'da Erdebili Şeyh Hoca Ali'ye intisap etti. Ziraatle uğraşır ve müritlerini ziraate teşvik ederdi. (*Şakayık-ı Numâniyye*'den nakil). Bir nevî *Physiocrate* telakkisi olarak görünüyor.



orta yaşlarında birdenbire Hacı Bayram müderrisliğini ve ilmî iştigallerini bırakarak Kayseri'ye Şeyh Hamid'in yanına gitti.[602] Şeyh Hamit Kayseri'de büyük bir nüfûza mâlik olup ziraatle meşgul oluyor ve bütün dervişlerini de bu müşterek çalışmaya sevkediyordu. Hacı Bayram aklî ilimlerle irtibatını hemen tamamıyla keserek bu ziraatçi ve *collectiviste* telakkiye girdi, tekrar Ankara'ya döndüğü zaman kendi ismiyle tanınan tarikatı tesis etti. Bu tarikat Halvetiyye ve Nakşibendiye'nin[603] imtizacından doğmuştur. Yeni tarikatın kurulması Osmanlı Devleti'nin nazar-ı dikkatini celp etti. Hacı Bayram II. Murat tarafından Edirne'ye çağırıldı. Fakat hükümdarla mülakatları, hakkındaki kanaati tamamıyla lehine çevirdi. O zamandan itibaren Bayramîlik Osmanlı Devleti tarafından himâye ve teşvik edilmeye başladı. Hacı Bayram'ın tasavvufî şiirleri ve telkinleri ile kurulan bu muhitte birçok kuvvetli müellifler yetişti. Bayramîlerden Yazıcı oğlu Şeyh Mehmet *Fusûsu'l-Hikem* şerh ve diğer bazı eserlerinden başka bilhassa Anadolu'da halk arasında çok büyük tesiri olan Muhammediye'yi vücuda getirdi.[604] Kardeşi Yazıcıoğlu Şeyh Ahmet yahut Ahmet Bican halk arasında *Ahmediyye* diye meşhur olan *Envârü'l-Aşıkîn*'ı yazdı.[605] Şeyh Bedreddin İnce, Şeyh Bedreddin

602 Bursalı Tahir Bey, *Hacı Bayram Veli* (İstanbul 1911) adlı bir risale neşr etmiş olduğu gibi, Mehmet Ali Aynî Bey de *Hacı Bayram* (İstanbul 1924) hakkında etraflı bir monografi vücuda getirmiştir [1343]. Bu zat hakkında Bursalı Tahir Bey'in *Osmanlı Müellifleri*'nde, *Şakayık-ı Nûmaniye*'de ve *Kamûsu'l-Alâm*'da muhtasar malumat vardır. Hacı Bayram'ın hayatı ve eserleri hakkında tam bir malumata malik değiliz.

603 طوائف شتي [Tavâ'if-i Şettâ] ismiyle tanınan Halvetî, Bayramî, Nakşibendî, Zeynî, Mevlevî taifelerinden biridir. Azerbaycan'dan Anadolu'ya gelmiş ve Seyid Yahya Şirvanî'den meydana çıkmıştır.

604 Tasavvufa ait *Megâribü'z-Zamân* ismindeki eseri meşhurdur. Malkara'da doğmuş ve Gelibolu'da yerleşmiştir. *Muhammediye* birçok defalar şerhedilmiş olup bilhassa Bursalı İsmail Hakkı şerhi meşhurdur.

605 Ahmet Bican, mukaddemede kitabı niçin yazdığını anlatırken diyor ki: "Benim bir karındaşım vardı, benim sözüm ile *Megâribü'z-Zamân* adlı bir kitap yazdı; sonra ben etti: Ya Ahmet, imdi sen dahi bu kitabı Türkî diline tercüme eyle. Telif-i kitaba ikinci sebep de budur kim,

Ahmed, Şeyh Baba Nuhas, Bolulu Şeyh Selâhaddin, Şeyh Muslihiddin Halife, İsfendiyar oğullarından Şeyh Lütfullah, Akbıyık, Şair Şeyhî, Akşemseddin, İbni'l-Mısrî, Bıçakçı Ömer Dede gibi II. Murat ve Fâtih devrinin pek çok tanınmış simaları, mutasavvıf ve şairleri Bayramîydiler. Bunlar Bayramîliği Bursa, Balıkesir, Gelibolu, Edirne ve nihayet İstanbul'da yaymışlar ve Osmanlı istilasının yolunu takip ederek Rumeli'ye geçirmişlerdir.[606] İstanbul'un fethi sırasında orduda pek çok Bayramî şeyh ve dervişi vardı. İşgalden sonra bazı mahallelere bunların isimleri verildi: Akşemseddin, Akbıyık, Kabasakal gibi.

Akşemseddin'in Hacı Bayram'a intisabı çok dikkate şayandır. Şam'dan Anadolu'ya gelerek Hacı Bayram'ı gördükten sonra Halep'e dönen ve orada Zeynel Hafî'ye intisap eden Akşemseddin uzun bir tereddüt devresi geçirdikten sonra nihayet tekrar Anadolu'ya geldi ve Hacı Bayram'ın tarikatına girdi. Bu sırada Hacı Bayram, dervişleriyle beraber ziraat yaparak müşterek istihsallerinin mühim bir kısmını aşhanelerde fakirlere dağıtıyordu. İşte bu tarikati diğerlerinden ayıran (Halvetîlikle beraber) ziraatçi bir *collectivisme*'dir ki intişarında da bilhassa âmil olmuştur.

*Nakşîlik* – Klasik Türk tarikatları arasında en kuvvetlilerinden biri idi. IX. asır içerisinde Orta Asya'da Hoca Bahaeddin

ülema-i zâhir ve bâtın çok kitaplar düzmüşler, amma ol kitapların kimi Arap dilince ve kimi Farisî dilince idi. Bu miskin diledim ki zâhir ve bâtın ilimden Türkçe bir kitap düzem, bizim el kavmı dahi ol ilimlerden ârif olalar..."

606 Birçokları çok tanınmış şahsiyetler olun bu Bayramaîlerin kısa tercüme-i halleri *Şakâyik-ı Numâniye*'de mevcuttur. Akşemseddin, Akbıyık ve sair Bayramîlerin İstanbul'un fethinde oynadıkları rol hakkında tarikatlar arasında mübalağalı bir kanaat vardır. Bunun için bilhassa Üsküdarlı Haşim Baba'nın *Ankâ-yı Maşrık* risalesine müraçaat ediniz. Fetihten sonra Fatih'in bunlara artık iltifat etmediği hatta İstanbul'dan uzaklaştırdığı görülüyor. Bursa'da ve İstanbul'da Akşemseddin mahallesi vardır.



Nakşibend[607] tarafından tesis edilmiş ve Timurlenk'le beraber Anadolu'ya girerek yavaş yavaş yayılmıştır. En fazla kuvvetlendiği devir bilhassa Hicrî XIII. asırdır. Eski Osmanlı teşkilatına bağlı olup kuvvetini ondan alan Bektaşîliğin sarsılması üzerine birçok sahalarda onun yerini tutmuştu. Bütün tarikatlar içerisinde medreseye en fazla yaklaşan, ve Sünnîlikle en çok itilaf edenidir.

Hoca Bahaeddin H. 718'de Buhara yakınındaki Kasr-ı Ârifan'da doğmuştur. Hoca Mehmet Baba Semasî'nin manevî evlatlığına girdiği gibi tasavvufa da Emir Külâl vasıtasıyla intisap etmiştir. Ondan sonra Hoca Abdülhalik Gocdevanî'ye intisap etti. Türkistan'da çok geniş bir zümreyi etrafına toplamaya muvaffak oldu. 791'de vefat ettiği zaman Nakşîlik kuvvetle teessüs etmişti. Bu tasavvuf ananesi Yusuf Hemedanî vasıtasıyla Hoca Bahaeddin'e V. asırdan beri geliyordu. Fakat Nakşîlik Orta Asya'da artık tam bir Türk tarikatı olarak kurulmuş ve Yesevîliğin halefi olmuştu. Hoca'nın vefatından sonra Buharalı Mehmet Parsa, Semerkantlı Abdullah[608], Horasanlı Abdurrahman Camî[609] IX. asır içerisinde yetişmiş en büyük Nakşîlerdir.

Tarikat XIII. asırda bir teceddüt geçirdi. Evvelce az çok batınî bir vasfa mâlik olduğu halde İzmir'de Ziyaeddin Halit Efendi tarafından ona daha sarih kelamî bir şekil verildi. Yeniçeriliğin ilgası, Bektaşîliğin sarsılması ve medresenin bi'nnetice kuvvetlenmesi yüzünden Halidiyye kolu diye tanınan bu yeni hareket devlet tarafından himâye edildi.[610] Bizzat bazı Osmanlı padişahları tarikata intisap ettiler. Evvelce gördüğümüz gibi II. Mahmut devrinde birçok Bektaşî dergâhları Nakşî

607 Hoca'nın hayatı mufassal olarak *Reşahat-ı Aynü'l-Hayat*'ta (s. 62-70) ve muhtasar olarak *Şakayik-ı Numaniye*'de, gene farklı tafsilatla *Nefehatü'l-Üns*'de vardır.

608 *Şakayik-ı Numaniye*.

609 Abdürrahman Camî'nin *Divan*'ı ve yukarda zikredilen *Nefehatü'l-Üns*'ü meşhur olup en büyük İran şairlerindendir.

610 Son hükümdar Vahideddin Nakşî olup Şeyh Ziyaeddin Efendi'ye müntesip idi. II. Abdülhamit de tarikatı himaye etmişti. II. Mahmut zamanından itibaren bütün Osmanlı hükümdarlarında bu vasıf görülmektedir.

tekkesine istihale etti; veya hiç değilse o isim altında devam imkânını buldu. Tarikatın aldığı bu son şekil bilhassa memurlar, askerler arasında yayılmasını kolaylaştırdı. Böylece, vaktiyle bilhassa âlimler ve yüksek tabaka arasında yayıldığı halde, bu hareketten sonra basitleştirilmiş ve orta zümrenin İslâmî ideolojisi halini almıştır.

Tarikatlar daima –muhtelif nisbetlerde– Sünnîlik ile Şiîlik arasında bulunmakta idiler. Bunun için onlara bazan 'Müteşeyyi' denilirdi. Bu nisbet mesela Bektaşîlik'te çok yüksek idi. Orada Ali muhabbeti, Âliaba'ya karşı gösterilen alâka, on iki veya sekiz imamcılık bu Şîa taraftarlığının bâriz alametleridir. Bazılarında 'Teşeyyü' yarım veya gizli idi. Mesela Mevlevîlik veya Melâmîlik bunlardandı.[611] Bazılarında ise Şiîlik ile rabıta çok zayıflamış ve tasavvuf kelamî dinin çerçevesi içerisinde çok mahdut esaslardan ibaret kalmıştı. İşte bu şekle bilhassa Nakşîlik'de rastlıyoruz. Bu tarikat şeriatın mutaassıp kaidelerine o kadar bağlı kalmıştır ki onun halk arasında yayılmasına medresenin kuvvetlenmesi nazarıyla bakılabilir.

### 3– *Anarşik Tasavvuf Hareketleri*

Tasavvuf cereyanları muhtelif devirlerde devletle beraber veya devletin dışında bir nevi teşkilat ve inzibat amilî olduğu gibi, bazan de bilakis mevcut teşkilatlara muhalif hareketleri de körüklemiştir. Onların bu anarşik vasfı bilhassa medrese ile karşılaştıkları veya hâkim kuvvetler tarafından müsamaha ile karşılaşmadıkları zaman barizleşmiştir. Tasavvufun akıldan ziyade hisse, şuurdan ziyade gayr-ı şuura hitap etmesi halkın şekilsiz temayüllerine kolaylıkla cevap vermesine hizmet etmiştir. İslâmiyetin rasyonel şekliyle zaten sokulamamış olduğu göçebeler ve bazı köy ve kasaba muhitlerinde yaşayan halkın eski mistik itikatlarıyla bundan dolayı uzlaşabilmiş, veya –hiç değilse– zahiren onların ifadecisi vazifesini görmüştür. Bu anar-

611 Melâmîlik hakkında Abdülbaki Bey'in *Melâmîlik ve Melamiler* (İstanbul 1931) ve *Kaygusuz* (İstanbul 1932) adlı eserlerinde etraflı mâlumat olduğu için bu kitaplara müracaat ediniz.



şik tasavvuf hareketlerinin kökü bazen yabancı memleketler, bazen de Türk ülkesi olmuştur. Fakat herhalde onlar, mahallî şartlar içerisinde inkişaf edebilmiştir. Orta Asya'da bu nevi hareketlerden en meşhuru Hicret'in II. asrına ait olup eski *manicheisme* bakiyeleriyle alâkalı gibi görünen Elmukanna isyanıdır.[612] Anadolu'da Selçukîler zamanında Babaî hareketi, Timurlenk istilası sıralarında Hurufîliğin yayılması, Çelebi Mehmet zamanında Bedreddin-i Simavî hareketi ile alâkası olan Varna sofularıdır.

*Babaîler* – Haklarında mühim tetkikler yapılmış olan Babaîler[613] Anadolu'da VII. asır içerisinde görünüyorlar. Orta Asya'da Bap Ferganî, Emin Baba, Baba Mehmet Semasî, Baba Şeyh Mübarek Buharî, Baba Kemal Hocendî gibi birçok babaları görüyoruz. Cengiz istilası zamanında İlhanîlerle beraber İran'da ve Anadolu'da yayılmışlardır. O sırada Burak Baba, Aybey Baba[614], Horasanlı Baba İlyas, Kefersütlü Baba İshak, Baba Resulullah gibi halk arasında çok nüfuzlu birçok babalar bütün Anadolu'yu dolaşmaktaydılar.

İşte bizi alâkadar eden kökleri oniki imamcılıktan gelen bu Batınî cereyanının Anadolu'da çıkardığı anarşik hareketlerdir. Babaîliğin bir menşei Batınîlik ise, diğer menşei de bizzat halkın mahallî temayülleri yani eski Şamanlık bakiyeleri idi.[615] Bugün bile Anadolu Kızılbaş ve Tahtacılarında bu izleri buluyoruz. Onların Orta Asya veya Anadolu'da daima kesif Türk aşiretleri arasında yayılmaları, onlardan rağbet görmeleri, Sünnî olan devletle bu aşiretler arasındaki itilafsızlıklar acak bu suretle izah edilebilir. Anadolu'da Babaîliğe ait ilk vaka Hicri

612 Nerşahî, *Tarihü'l-Buhara* (Bu kitapta bu meseleye ait olan mâlumatı daha önce zikretmiştim).

613 Köprülüzade Fuat Bey'in muhtelif eser ve makalelerinde bu mevzua girilmiş olduğu gibi, *Mihrab* mecmualarındaki "Anadolu tarihinde dinî ruhiyat müşahadeleri" makalelerimde, Babinger'in "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalelerinde de bundan bahsedilmiştir.

614 Hilmi Ziya, "Burak Baba - Aybey Baba", *Mihrab*, 13-14 (1340).

615 Köprülüzade M. Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmanes*, İstanbul 1929.

635 tarihinde siyasi bir hadise halini aldı, Baba İshak tarafından tahrik edilen Türkmen aşiretleri ve köylüler açıktan açığa isyana başladılar. Amasya, Tokat civarında doğan hareket Kızılırmak'a doğru genişledi. Bütün yukarı Anadolu'yu kaplamak tehlikesini gösterdi. Karşılarında birkaç Selçukî ordusu bozuldu. Nihayet Sultan Alaeddin Bizanslılardan yardım istemeye mecbur oldu. Bir Bizans generalinin kumandasındaki yardım kuvveti ile beraber Selçuk ordusu asileri dağıtmaya muvaffak oldu. Baba İshak yakalanarak idam edildi. Babaîliğin reisi olmakla beraber bizzat ihtilale karışmayan Baba İlyas Amasya civarındaki Çat nahiyesine nefyedildi.[616] Bu ilk anarşik hareketin dinî ve siyasî tarafı çok açık olmakla beraber, ona sebep olan tasavvuf cereyanına ait hiçbir esere malik olmadığımız için bu sahadaki hükümler ithamdan kurtulamıyor.

*Hurufîlik* – İran'da VIII. asır sonlarında, Esterabatlı Fazlullah tarafından tesis edilmiş ve oradan Türk memleketlerine, bilhassa Anadolu'ya yayılmıştır.[617] Fazlullah Timurleng'in oğullarından biri tarafından idam edildi. İsak Hoca'ya nazaran o bir Kırmitî idi.[618] H. 796'da (1393-94) katlolundu. Halifelerinden Aliyülalâ Anadolu'da Bektaşî dervişleri arasına girdi. Bu suretle Hurufîlik Bektaşîliğe sokularak ve onun tarafından benimsenerek Türk memleketlerinde devam imkânını buldu.

İshak Hoca'nın kitabında zikredilen esaslı Hurufî metinleri şunlardır: 1) *Câvidan-ı Kebîr* (Fazlullah'ın eseri), 2) *Aşkname* (Firişteoğlu'nun eseri), 3) *Hakikatnâme* (Şeyh Safî'nin Türkçe eseri), 4) *Mahşernâme* (Aliyülalâ'nın eseridir), 5) *Üstüvanâme* (Emir Gıyaseddin'in eseridir), 6) *Hidâyetnâme*, 7) *Mukaddemetü'l-Hakayık*, 8) *Viran Abdtal Risâlesi* (Müptediler için), 9) *Ahiretnâme* (Firişteoğlu'nun diğer bir Türkçe eseridir), 10) *Risâle-i Fazlullah*, 11) *Tuhfetü'l-Uşşâk*, 12) *Risâle-i Bedreddin*,

616 İbn-i Bibî, *Selçuk Tarihi* (Çev.: Mükrimin Bey, gayr-ı matbu) Hüseyin Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi*, cilt 2'de de tafsilat vardır.

617 *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis, publiees, traduites et annotees par M. Clément Huart, suivi d'une etude sur la religion des Houroufis par le Dr. Riza Tevfik*, Leyden: E. J. Brill, 1909.

618 İsak Efendi, *Kâşifü'l-esrâr ve Dâfiü'l-ebrâr*, İstanbul tab'ı.



13) *Risâle-i Nokta* (*Risâle-i Noktatü'l-Beyân*), 14) *Risâle-i Hurûf*, 15) *Türabname* (Ali Ebu Türap tarafından yazılmıştır), 16) *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli*. Bu sonuncu eser Hurufî tesirleri altında vücut bulmuştur.

Bunlardan başka Hurufîlerin *Muharremname-i Seyyid İshak, Nihâyetnâme, Der tarif-i zerre, İskendernâme*, Karakaşzâde'nin *Nûrü'l-Hüdâ limen İhtidâ* gibi bazı risaleleri daha vardır.[619] Bektaşi edebiyatı içerisine sokulan Hurufî metinleri o kadar boldur ki yalnız bu kitaplar tarikatın tesirini tahmin etmek için kâfi gelir.

Fazlullah, Seyyid Şerif Cürcanî ve Sadeddin Taftazanî'nin muasırıdır. Telkin ettiği mistisizm harflerle 'gayb' âlemi ve batın arasında bir münasebet olduğu esasından doğar ve bu itibarla bir nevi cabbalisme'dir. Fazlullah'a göre mümkün olan bütün mevcudat istikrarsız, fanî ve mütemadiyen değişme halindedir. Hadiseler âlemi bizatihî mevcut değildir. Değişmelerinde sâik olan bir kuvvet bulunmalıdır ve bu kuvvet ancak ebedî olabilir. O halde vücud-ı mutlak ezelî bir kuvvettir. Bu adeta Plotin'in ulvî kudretidir: O birdir, basittir, Amâ halinde iken kendi nefsine muntabıktır. Bu bir gizli hazine 'kenz-i mahfî'dir. Fakat ilk zuhûru, tecellisi kelimededir. Bu da âdeta Platonistlerin 'kelâm-ı nefs'idir. Allah bizzat nihayetsiz bir hazine yani 'kelâm-ı mahfuz' olduğu halde, lisan 'kelâm-ı melfuz' yani yirmi sekiz harftir. Her harf bir 'cüz-i mantık'tır. Mecmuu 'kelâm-ı mutlak'ı teşkil eder. Fazlullah, bu 28 harfe 4 de Fars'tan ilave etmiştir; P, Ç, J, G. Hurufîler yirmi sekiz harfe, kelime-i Muhammediye, otuz iki harfe kelime-i Ademiye derler. Onlara göre Ebcet hesabından başka bir de 'hesab-ı cümelî' vardır. Bu hesapta her kelime yalnız bir adede tekabül eder. 'Hesab-ı tafsilî' yahut 'Cümel-i kebir' denilen şekilde ise kelimelerin okunuş esnasındaki adet nazara alınır. Şu kadar var ki çift olan harfler bir telakki edilir. Faraza, Lâ = لام الف [lâm elif] = 6 çift elif ve lâmları çıkarınca 4 kalır. Bu muameleye 'Bast' derler. Hurufîler Pythagore gibi kâinatın, mücerret adetler arasında ezelde mevcut olan münasebetlerin neticesi olduğunu kabul ederler. Artık bu

619 Bu neşriyata dair Prof. Browne da *İran Edebiyatı Tarihi*'nde bir fasıl tahsis etmiştir. Evvelce buna temas edilmiştir.

esaslarla istikbal tahminleri, vakayi üzerindeki tasarruflar, vilayetler izah edilebilir.

Hurufî metinlerini anlamak için onların her satırda bir kullandıkları tasavvufî şifreyi bilmek lazımdır. Bunlara ait *Miftahu'l-Gayp* vesaire gibi risaleler vardır. Her harf bir tasavvufî kelimeye delalet eder. Mesela Z. = Zahir, Za. = Zuhûru âdem, Zm. = İsm-i azam, Flç. = Felekü'l-Buruc, Ş. = Arşnâme, L = Levh, C. Y. = Cavidan-ı ilâhî gibi. Bu cetvel elde bulunmadıkça Hurufî metinlerinden hiçbir şey anlamak mümkün olmaz. Bu çok bariz Batınîlik rengi, panteizm telakkilerini medresenin hücumlarından korumak gayesinden ileri geliyordu.

Hurufî hareketi evvela Anadolu'da devlet ve kelamî din tarafından takibata uğradı. Mesela Halep'te şair Nesimî Hurufî olduğu için idam edildi. Fakat zamanla Bektaşîlik içerisinde kaybolmak suretiyle yerleşmeye muvaffak oldu.

# *Dizin*

A'yân-ı sabite 227
Abâ-i kenisaiyye (Les peres de l'Eglise) 88
Abbasi halifeleri 88, 125, 108
Abbasiler 84, 85, 87-89, 103, 111, 157, 165, 176, 177, 210
Abdullah Efendi 193
Abdurrahman Mehmet Nişaburî 287
Abdülâziz Efendi 186
Abdülhalık Gacdevanî 204, 319
Abdülkadir Geylânî 313, 314
Abdülkerîm el-Cîlî 246, 290
Abdüllatif 180
Abdürrezzak Bahşi 206
Ab-ı kevser 37
Abstraction 140
Abuş Hoca 59
Acemce 186, 198, 201-203, 250, 288, 289, 306, 309
Acem/Acemler 16, 69, 82, 87, 89, 91, 103, 104, 114, 167, 181, 201, 202, 250, 253, 254, 270, 274, 286, 289, 291
Acosmisme 276
Action 7, 17, 248
Adabü't-tarika 257
Adem 33, 96, 115, 152
Adudeddin el-Îcî 87, 107
Afaki (objectif) 8
Afşene 125
Agıl 39
Ağaç eri 44
Ağıtçı (Hazinedar) 168
Ahenkçi dualisme 30
Ahî Ahmet Çelebi 184
Ahî Hüsameddin Hüseyin 307
Ahî İshak 307
Ahî Kemaleddin 307
Ahî Natur 308
Ahî Nimetullah Evran 288, 299
Ahî Şemseddin 307
Ahî Şerafeddin 307
Ahî Yahya 304, 305
Ahî Yusuf 307
Ahîler/Ahîlik 211, 236, 264, 268, 280, 288, 297-307
Ahiretname 322
Ahlâk (Hüseyin Vaiz) 192
Ahlâk (Moeurs) 222
Ahlak 7, 17, 87, 91, 97, 112, 153, 179, 186, 188, 189, 191, 195, 213, 232, 233, 248
Ahlâk-ı Alâî 188, 189
Ahlâk-ı Celâlî 188, 190
Ahlâk-ı Hamidî 188
Ahlâk-ı Muhsinî 188
Ahlâk-ı Nasırî 186, 190
Ahmediye 315, 317
Ahmet Bican 315, 317
Ahmet Dai 184
Ahmet Faik Bey 134
Ahmet III. 184, 185, 196
Ahmet Yüknakî 203, 206
Ahoraman 41
Ahvalü't-tabiiye 186
Aıhal 39
Ainou 27
Ak Dede 313
Ak kamuk 50
Ak ölke 37
Akaid 159
Akbıyık 318
Akbodun 31, 169

Akgol 39
Akhunlar 11
Akıl 23, 33, 116, 150, 222
Akka 40
Akkadlar 32, 72
Akl-ı bilkuvve 118
Akl-ı evvel 146
Aklî ilimler 83, 86, 88, 89, 109, 192, 230, 317
Aklî prensipler 169
Aklî tefekkür 23, 34
Aklü'l-faal 118-120, 140
Aklü'l-heyulâni 140, 141
Aklü'l-müstefat 118
Aklü'l-ulâ 119
Akrabazin (Pharmacologie) 183
Akşam çırağı 313
Akşaman 67
Akşehirlizade İbrahim Efendi 198
Akşemseddin 184, 318
Alâeddin Efendi 294
Alâeddin Keykubad 216, 241, 262-264
Alamut kalesi 173
Alankuva 41
Alas Batır 39
Albert Le Grand 90, 198
Albertosu'l-kebîr 198
Âlem-i asgar 245
Âlem-i ecsâm/âlemü'l-ecsâm 226, 245
Âlem-i ekber 245
Âlem-i ervâh 226
Âlem-i melekût/ 227, 245
Âlem-i mesel 226, 228
Âlemin menşei 114
Âlemü'l-hudus 245
Âlemü'l-mülk 246
Âlemü'ş-şehâdet 245
Alevi babası 312
Alevilik 109
Alexandre d'Aphrodisias 104, 141
Alfred de Vigny 48
Algoritmi 178
Alınça Han 42
Ali (Hz.) 303, 320
Ali Alâeddin 294
Ali Ebu Türap 323
Ali Efendi 185, 188
Ali Kuşçu 181
Ali Sırrî Efendi 314
Aliyülalâ 322
Almageste 126, 177
Alman 72, 94, 101, 272, 276
Almanca 124, 179, 184
Almanya 13, 71, 265, 280, 304
Alp Arslan 164
Altan Sabiray Toyun 40
Altay Türkleri 27, 32
Altayhan 38
Altaylar 31, 36-38
Altın Kağan 45
Alvan Çelebi 288
Amasya 322
Amasyalı Şerafettin 183
Ameli ahlak 205
Amelî felsefe 188
Amelî ilimler 189
Ampirik tababet 67
Anadolu beylikleri 309
Anadolu Kazaskerliği 188
Anadolu medreseleri 176
Anadolu mistik cereyanları 236
Anadolu Selçukîleri 160, 173, 174, 184, 209, 241, 284, 288, 298
An-Alay Hatun 39
Ananeci muhit 34
Anarşik hareketler 321, 322
Anau hafriyatı 71
Anaxagoras 89
Anaxagorisme 154
Andersson 70
Andre Gide 158
Animalizm 12, 29, 63
Animisme 37
Ankara 305, 307, 316, 317
Ankaravî İsmail Efendi 293, 294
Anka-yı Mağrip 96
Ansiklopedi (Farabî) 112
Ansiklopedi 89, 92, 107, 191, 192, 193
Antakya 88
Antakyalı Ebulkasım Mehmet 179
Anthousiasme 283
Anthrosophie 230
Antichton 260
Apocryphe kitaplar 104
Apollonius 92, 177
Arabistan 82, 85



Arah Toyun 40
Aramîlik 14, 70, 75
Arap Şiası 253, 254
Arap/Araplar 16, 45, 69, 74, 81-83, 87, 89-92, 103, 104, 110, 124, 157, 160, 167, 178, 180, 181, 201, 202, 216, 236, 239, 249, 253, 274, 275, 286, 289, 291, 293, 308
Arapça 89, 90, 109, 110, 124, 182, 192, 198, 202, 203, 250, 271, 294, 306, 312, 314
Araz 136, 152
Arazi 85, 88
Archives des doctrines mediavales 15
Arîler/Arî kavimler 36, 64
Arif Çelebi 308
Arif Hikmet Bey 194
Aristippe 113
Aristo 39, 90, 103-107, 110-124, 127-129, 131-134, 139-142, 146-149, 152-154, 161, 162, 169, 173, 183, 186, 188-191, 196, 197, 212, 220, 226
Arne 70
Arnuvutluk 310
Arsakide 30
Arsaklar 13
Arslan Baba 201, 205
Arslan Hoca Turhan 207
Arş 229
Artificialisme 112
Aruz 192, 193, 206
Arya kavimleri 252
Ashâbu'r-revâk 113
Asin, Miguel 15, 95, 217
Asra yer 29, 53, 55, 64
Astro-biologie 12, 63, 64
Astrolâtrie 146
Astrologie 180
Âsur riyaziyesi 62
Asurîler 12, 51, 146, 182
Asya 11, 12, 24, 25, 29, 35, 41, 71, 170
Aşağı göğ 32, 40
Aşağı ilim (ilmü'l-esfel) 131
Aşağı sınıflar 30
Âşar sistemi 65
Aşçı postu (Seyit Ali Sultan postu) 313
Aşevi babası 312
Aşk felsefesi 275
Aşk tubası 283
Aşknâme 322
Atacı postu (Kamber Ali Sultan postu) 313
Atasagon 67
Ateş mabudu 32
Ateşten dil 30
Atheiste 98
Atlas denizi 176
Atomiste 133
Atufî 185
Augustinisme 147, 149, 150, 154
Aurele, Marc 48
Avam 169, 170
Avarifü'l-maarif 95, 191
Avatar 250
Avcı 303
Avencebrol 108
Averroisme ceryanı 91
Avrupa 9, 11, 15, 17, 34, 37, 46, 62, 65, 66, 70, 71, 97, 110, 154, 155, 176, 185, 210, 216, 305
Ay ata 37
Ay mabudu 37
Ay toldu 168
Ayakçı postu (Abdal Musa postu) 313
Ayas, Nevzat 10
Ayasofya 181
Aybetü'l Hakayık 188, 206, 208
Aybey Baba 321
Aydınoğulları 185
Aydos 195
Ayet 207
Ayhan 43
Ayin 250, 309, 312, 313
Ayşe (Hz.) 85
Ayzıt 37
Azerbaycan 160, 176, 179, 202
Azrail 58

Baba Fergani 201
Baba Ferruh Tebrizî 256
Baba İlyas 321, 322
Baba İshak 322
Baba İslâm 207
Baba Kemal Hocendî 256, 321
Baba Mehmet Seması 321
Baba Nimetullah Mahmut 292

Baba postu (Horasan postu) 313
Baba Resulullah 321
Baba Şeyh Mübarek Buharî 321
Babaîler 236, 238, 307, 310, 321, 322
Babil 26, 62, 64
Bacon 90, 108, 110
Baghavad Gîta 249-251
Bağdat 108-111, 157, 164, 176-179, 202, 216, 261, 294
Bağdatlı İsmail Paşa 194
Bağhan 43
Baha Sait 254
Bahaeddin 261, 274, 285
Bahaeddin Mehmet 248
Bahaeddin Nakşıbent 203, 250, 319
Bahaeddin Veled 252, 257, 261, 264, 264, 285, 286
Bahsî (discursive) bilgi 148
Baka 96, 100
Bakırgan Kitabı 206, 207
Bakî 9
Balasagonlu Yusuf 166
Balıkesir 318
Balıkesirli Salâhi Efendi 295
Balım Sultan 313
Balımevi babası 312
Balta ilahı 39
Bamsibeyrek 58
Baniçiçek 58
Banyan 39
Baran Batır 39
Bark 66
Barth, Hans 184
Barut 65
Baruzi 94
Basra 164, 250
Batınîlik/ Batınîler 17, 107, 126, 224, 235-237, 240, 241, 248, 252, 256, 310, 321, 324
Batlamyos 177
Bayburebey 58
Bayburt 305
Bayezıt 184
Bayezid-i Bistamî 95, 234, 251-253, 282
Bayezit Rumî 292
Bayramîler/Bayramîlik 294, 314, 316-318
Baytarlık 193
Bayülken 37, 38, 67
Bedîî ilimler 121
Bedîî panteizm 274, 275
Bediz 66
Bedreddin Simavî 184, 203, 234, 258, 292, 295, 321
Bekku taş 66
Bektaşîlik/ Bektaşîler 30, 215, 228, 229, 231, 233, 238, 240, 248, 277, 308-313, 319-324
Belh 249, 261
Belhî 110
Benî Musa 91, 92
Benveniste 13
Berberi 81, 90, 106, 108
Bereket ayinleri 64
Bergamalı Mehmet Muhittin 174
Berhaz 228
Berkiyaruk 160, 161, 237
Berthelot 12
Berzah 245
Beş unsur 25
Beşik kertmesi 58
Beşli taksim 28
Betikçi 168
Beyânü'l-hak 174
Beytî ahlâk 190
Bıçakçı Ömer Dede 318
Bilâl Habeşî 95
Bilecik 305
Bilgi 55, 56, 93, 134, 139, 147, 153, 191
Bizans 75, 88, 165, 211, 306, 322
Blochet 13, 31, 74, 252
Bodun 26, 49, 50
Boer 114
Bograhan 166, 170
Boğaç 44, 57
Boloh 32, 40
Bosna 294
Bosnalı Abdullah Efendi 290, 294
Bosnalı Mustafa 293
Boy beyleri 51, 59
Boyalı çanak 70, 71
Boylar 59
Bozcanlı Ebulvefa 178
Bozkurt masalı 41
Bozok 43
Brahmanizm 70



Brehier 9
Browne 252
Bruno, Giordano 163, 213, 275, 276
Buda/Bouddha 16, 59, 73, 249
Budist misyonerler 73
Budist tesirleri 73
Budizm/Bouddhisme 70, 72-76, 96, 224
Buğuhan 41, 42
Buğutekin 41, 42
Buhara 74, 109, 125, 126, 201, 204, 319
Buharalı Mehmet Parsa 319
Buharî/Buharîler 85, 250
Bulgarlar 11
Bunge 123
Buomca Hatun 39
Burak Baba 321
Burhan 174, 212
Burhaneddin Tirmizî 284
Bursa 180, 195, 294, 306, 318
Buyruk 50
Büveyhiler 100
Büyük Selçukiler 164, 247

Cabbaliste 219, 224, 235, 239, 277, 323
Câbir 91
Cacaoğlu Nurettin 288
Calinos (Galien) 90, 182-184
Cami-i Esrarı Fusus 294
Camiü't-tevarih 29
Canoniques 177
Cantor 26, 62
Cause premiere 145
Causes occasionnelle 222
Cavidân-ı Kebir 322
Céationisme 32
Cebel Kasiyun 217
Cebenoyin 256
Cebir 91, 92, 177, 178, 179
Cebrîler 315
Cebriye 100
Cebriyun (fatalistes) 86
Cedelî (dialectique) usul 212, 263
Celâl Sürh-pûş 250
Celâleddin (Mevlâna) 261-263
Celâleddin Devvanî 161, 188
Celâleddin Emir Seyfeddin 273
Celâleddin Harzemşah 256
Cemaleddin Aksarayî 184
Cemaleddinülkıftî 194
Cemşit 281, 282
Cengiz 69, 173, 177, 179, 210, 211, 247, 250, 255, 256, 284, 308, 321
Cennet tasvirleri 37
Censure 99
Cercan 180
Cerir ibn-i Hazım Ezdî 250
Cermen 30, 50
Cerrah 303
Cerrahname 185
Cevahirü'l-ferit 185
Cevahirü'n-nüsus 218
Cevher (substance) 114
Cezbe 229
Ceziretü'l-mesnevî 293
Chanson de geste 34
Chaos 27, 32, 47
Chavannes 12, 26, 28, 75
Chiffre 92
Chou-king 64
Chronologie 193, 194
Cifr 92, 225
Cihad-ı ekber 281
Cihannüma 194
Cimri 268
Cinler alemi 37
Cinsiyet ayinleri 64
Cisimler âlemi 226
Cizye 85
Cogitative 143
Cogito (Descartes) 155
Coguto ergo sum 191
Coğrafya 91, 193, 194
Collectif tecrübeler 7
Collectivisme 318
Companella 122
Comte 34, 219
Comte de Gobineau 252
Conceptualiste 148
Confience divine 99
Constatation 138
Contartus 198
Conversion 263, 284
Copernic 146
Cosmogonie 7
Cosmos 47
Costructif 107

Creationisme 32
Cusa, Nicolas de 163
Cümeli kebir 323
Cüneyd-i Bağdadî 95, 231, 234, 282
Cürcanlı Ebu Sehl Mesihi 183
Cürcanlı İsmail b. Hasan 183
Cüz'î mantık 323

Çagaday Boloh 32, 40
Çağatay edebiyatı 206, 289
Çat nahiyesi 322
Çelebi Hüsameddin 269
Çelebi Mehmet 309, 321
Çen 25
Çepniler 311
Çesegey Ay 39
Çırakçı 313
Çıraklık 16, 18, 99
Çiftçi 67, 77, 169
Çin 11, 12, 14, 24-28, 30, 41, 42, 44-46, 55, 56, 64-66, 70, 73, 75, 77, 167, 170
Çin kozmogonisi 13, 23-27, 32
Çin takvimi 25, 64
Çin Türkistanı 14, 65, 71-75, 164
Çince 28, 75
Çini 65, 70, 71
Çinliler 26-28, 31, 39, 40, 42, 63, 64, 65, 71, 72
Çoban Ata 201
Çobanlık 67, 77
Çorumlu Mehmet Efendi 295
Çubuk suyu 316

Dabağlık 67, 306
Dabakların piri 299
Dadsipehsalar Bik 206
Dağıstan 76, 292
Damadı Abdülkerim Tirsî 314
Damgacı 168
Dante 218
Darwin 122
Darü't-tıbaatü'l-amire musahhiliği 198
Dastani edebiyat 35
Davut Kayserî 233, 291
Dokumacılık 66
De anima 118, 119, 149
De Intellectu et intellecto 124
De Rebus studis Aristotelica 124
De Saussure 26
De Scientiis 124
De Trintiate 147, 150
Debistan 250
Deccal 54
Dede Efendi 309
Dede Korkut 44, 51, 57-59
Dedebabalık 312
Dedebağı babaları 312
Deguignes 28
Dehkan 74
Dehriler 315
Delaporte 62
Deli Dumrul 58
Delitzsch 252
Dellal 302
Demir Han 38
Demiurgo 47
Democrite 89
Demokrasi 50
Denizhan 43
Depressus phantasii 150
Derebeylikler 305
Derviş 67, 100, 308, 318
Derviş Ahmet 185
Derviş İlmî 293
Derviş Ruhi 231
Desatir 250
Descartes 17, 135, 155, 158, 191, 213
Desinstruction 279
Destan 35, 36
Devaî 222
Devaputra 28, 100
Devlet 17, 24, 165, 168, 255
Devrilik (periodicite) 63
Dialectique 263, 278
Dibakoy 42
Didactique 9, 94, 211
Die Psychologie des Ibn Sîna 134
Dieterici 124
Dilenci hükümdar efsanesi 249
Din 7, 16-18, 23, 67, 75, 84, 127, 192, 237, 298, 300, 305
Diogene 113
Dionysos 281
Diophante 177, 178
Dersehan hikâyesi 57, 59
Discursive usul 128



Divan 95, 96, 188, 193, 199, 314
Divan-ı Hikmet 188, 204, 206, 208
Divan-ı Kebir (Mevlâna) 269, 270, 278, 308
Divan-ı Lûgati't-türk 28
Divan-ı Şemsi Tebrizî 272
Divan-ı Şemsü'l-hakayık (Mevlâna) 96, 269
Divanü'l-gavsü'l-âzam 314
Divina Commedia 218
Diyarı Rum 256
Diyarıbekir 160
Dogma 84
Dogmatique esaslar 96
Dokuz ağa öze 40
Dokuz Oğuz 41, 44, 55, 75
Dominicus Gundissalinus 149
Don 76
Dravidien 35
Dua 29, 39, 222
Dualisme/dualiste 24, 74, 146
Dürziler 100
Düsturu'l-amel-i ıslahü'l-halel 181, 194

Ebcet hesabı 323
Ebu Abdullah Mehmet İmadeddin 217
Ebû Alî el-Hüseyin bin Abdullah bin Sînâ 125
Ebû Alî Sînâ 125
Ebu Bekir 261
Ebu Berze 178
Ebu Hayyan Tevhidî 123
Ebu Kâmil Şücca 178
Ebû Mansûr Hasan el-Kamerî 126
Ebu Muhammet 215
Ebu Musa el-aş'ari 86
Ebu Naim Hafız 184
Ebu Süleyman Seczî 123
Ebu'l-Mahmud el-Hocendî 93
Ebubekir (Hz.) 303
Ebubekir b. Sarac 110
Ebubekir Razî 103, 114
Ebuhasan Abdullah b. Ahmedü'l-Utebi 192
Ebulalâ'i'l-Maarrî 250
Ebü'l-Vefa el-Buzcanî 93, 244
Ebülberekât-ı Bağdadî 106, 117
Ebülfeda 92
Ebülgazi Bahadır Han 45
Ebülhüzeyl 89
Ebülkasım İsa b. Ali 123
Ebüssuut Efendi 292
Eclectisme 105, 111
Eddas 34
Edebiyat 8, 9, 15, 260
Edirne 195, 292, 317, 318
Edviye-i müfrede 184
Efganlılar 253
Eflâkî Dede 95, 309
Eflatun (Platon) 47, 90, 104, 106, 112, 114, 115, 117, 122, 127, 154
Eflâtunculuk 147, 153
Efrasiyap 30
Efsaneler 45
Ehadiyet 226
Ehli hayvanların ilâhları 39
Ehl-i Korina (Ecole cyrenaïque) 113
Ehli Salihler 284
Ehli tarik 302
Ehli't-tesviye 87
Ehriman 24, 30, 53, 235
Einfühlung 94, 101
Eisler 64
Ekmekçi postu (Balim Sultan postu) 313
Ekmekevi babası 312
El teşkilatı 28-30, 42, 50, 55, 109, 164, 165
El'emrü'l-muhkem 218
El-asarü'l-bâkiye 179
Elayeti amme 230
El-Birunî 125, 178, 179, 251
El-celâl 219
Elçi 168
Elementaria theologica 104
Elements 177
El-fethü'l-rebbanî ve'l-feyzü'r-rahmanî 314
Elhac Emir Kasım Dede 313
Elhac İskender Dede 313
Elhanlık 29
Elibane (Farabî) 126
Elif, lam, mim 223
El-ilmü'lahval 222
El-ilmü'l-akl 222
El-ilmü'l-esrar 222
El-Kalbü ve'n-nefs 208
El-kanun-u fi't-tıp 182

El-kanunu'l-mes'udî 179
El-Kindî 90, 92, 103, 117, 120
El-mahsusat 223
El-makulat 223
El-mansurî 182
El-mecesta 178
El-menar 85
El-mukanna isyanı 74, 321
El-Münkızu mine'd-dalâl 157, 158
El-mütahiyyilat 223
Els cent noms de Dieus 218
El-tedbiratü'l-İlâhiye 219
El-vahı imadiye 161
Emanation 220
Emeviler 85, 87
Emin Baba 321
Emir Gıyaseddin 322
Emir Kemalettin Kâmiyar 160
Emir Külâl 319
Emir Seyfeddin 207
Emirzade Muhsin 273
Empirique 61, 67, 139, 181, 182, 189, 191
Endülüs 90, 103, 107, 210, 215, 216, 219, 234, 247, 255
Endülüslü İbni Baytar 185
Enelhak 221
Eneolithique 71
Enneades 104
En-Necat 134
En-Nefehâtü'l-ilâhiyye 244, 246
Entités âlemi 245
Envarü'l-aşıkîn 317
Envarü'l-kudsiye 219
Envârü'l-ilâhiyye (İbni Arabî) 225
Epictete 48
Epicure 113
Episode 58
Epistemologique 32
Epope 48
Erbab-ı fütüvvet 268
Erenler meydanı 312, 313
Erkil Ata 59
Erlik Han (Yerlik Han) 33, 36, 67
Erzincan 261
Erzurum 305
Erzurumlu İbrahim Hakkı 191, 203, 211
Esat Efendi 196-199
Esaü'l-İktibas 173
Eski Savlar 59
Eski Türk Metinleri 47
Eskişehir 306
Esmaü'l-hüsna 218
Esnaf teşkilatı 300, 306
Esoterique 97, 98, 107
Essai 167
Es-Semeretü'l-marazıyye fî ba'zı âsâru'l-gârâbiyye 124
Esterabatlı Fazlullah 322
Estetikçi 248
Estimative 143
Eşkâlü't-tesis 180
Eşref Rumî 191, 203, 314, 315
Eşrefiye kolu 314
Eşrefoğlu Abdullah 314, 315
Eternel preesent 96
Eternisme 32
Ethique 104, 277
Ethique à Nicomaque 118, 122, 186, 189
Eti (Hitit) medeniyetleri 35
Etre absolu 239
Et-tâlimü's-sani (Farabî) 111, 112
Euclide 92, 126
Ev edna 229, 230
Evhadeddin Kirmani 262
Evliya 302
Evrâd-ı Şeyh Ebû'l-vefâ 244
Ex nihilo 32
Exercice safhası 205
Exoterique 97, 107
Eyyühe'l-veled 158
Ezelcilik 32

Faal akıl 119, 120, 140, 144, 152
Fahreddin Razî 84, 160, 186, 261, 263
Fahreddin-i Irâkî 241
Fakihler 160
Fakr (pauverete) 99
Falcı 169
Farabî 90, 91, 104-126, 129, 140, 141, 149, 151, 167, 173, 186, 191, 196-198, 235, 238, 245
Faraşımeydan 312
Farisî 198, 271, 272, 289, 323
Fâriz Şeker-i Künc 250
Farsça 202, 270
Fas 216, 294



Faslü'l-makal 111
Fataliste 47, 57
Fatımiler 100
Fatih 181, 184, 188, 318
Fatiha tefsiri 242
Faust 276
Fazilet 47, 56, 58
Fazlullah 322, 323
Feday-ı nefs 204
Fekûk 243
Felekiyat (Meteorologie) 90, 157, 179
Felotin (Plotin) 90
Felsefe 7-9, 17, 89-91, 103, 107, 111, 125, 128, 129, 135, 138, 149, 151, 153, 157, 158, 160, 162, 173, 176, 178, 180, 186, 192, 195, 196, 199, 202, 211, 217, 222, 276, 278
Felsefe-i ulâ 131
Fena 96, 100, 251
Fena bi't-tevhit telakkisi 252
Fenafillah 100
Fenikeliler 32
Feragat (renonciation) 99, 204, 205
Feraiz 192
Ferazetü'l-kimya 185
Ferdi ahlak 190
Ferdiyet 86, 101
Ferganî 321
Feridüddin Attar 95, 96, 202, 204, 206, 253, 261, 274, 276, 277, 284, 285, 287, 288, 290, 295
Ferit [Kam] 10
Fetva 237
Feylesof 9, 86, 94, 103, 104, 106, 114, 116, 127, 147, 148, 150, 151, 158-162, 179, 190, 224, 231, 236, 245, 263, 282
Feyzullah Efendi Kütüphanesi 184
Feza (chaos) 29
Fıkıh 85, 109, 126, 164, 192, 193, 195, 217
Fih-i Mafih (Mevlâna) 269, 272
Fihrist (İbn-i Nedim) 194
Finler 40
Firdevsî 48, 125
Firişteoğlu 322
Fî-sükkeri'l-hakk ve zikrü'l-ebrâr 208
Fizik 90, 92, 130, 131, 133, 144, 153
Forme 39
Formose adası 27
Franceskos 198
Fransa 13, 71
Fransız 34, 72, 75, 95, 110, 218
Fransızca 15, 27, 271
Frengi 186
Fresk 73
Freud 44, 99
Fried 252
Fuat Bey 205, 254
Fususü'l-hikem 95, 100, 115, 243, 290-295, 317
Futuhatü'l-mekkiye 95, 218, 236
Fütüvvet 297, 302-304
Fütüvvetname 188, 301, 302, 304

Galien 113, 134, 184
Galip Dede 309
Galiye 100
Gandi 251
Garbe (Algebre) 177
Garbi Anadolu 305
Garipname 304
Garp 9, 15, 45, 103, 121, 185, 193, 198, 218, 237, 251, 276
Garp kurun-ı vustası 120, 145, 150
Garp skolastikleri 86, 90, 108
Garp Türkleri 289
Gaulthier 15
Gauthier, Leon 252
Gave efsanesi 30
Gavs 233
Gayb-ı mutlak 225-227
Gaybi ilimler 217
Gaybü'l-gayb 226
Gayp âlemi 245
Gazalî 86, 87, 98, 107, 113, 127, 128, 147, 149, 151, 152, 157-159, 173, 186, 187, 191, 192, 212, 213, 224
Gazenfer 267
Gaznevîler 124-126, 178
Geçmiş Zamanın Masalları 35
Gelibolu 318
Gence 179
Genceli Nizamî 270
Generation et Corruption 198
Geographie 194
Gevher Hatun 264

Geyik 41
Geylanîler 250
Gıyaseddin 181, 242, 268
Gilbert de Voisins 72
Gilson 15, 134
Gnosticisme 116
Gobi 71, 73
Goethe 34, 48, 49, 265, 269, 276
Goldziher 15, 249
Gorgias 47
Gottingen 13
Göğün mabutları 31, 38-40
Göğün oğlu 28
Göğün tabakaları 31
Gök 24, 27, 30, 31
Gök Han 59
Gök köprüsü (alâimüssema) 64
Gök Tanrı/Gök mabudu 26, 27, 29, 31, 36-40, 53, 54, 55, 64
Gökhan 43
Göz hekimi 184
Gözcü 313
Gözhan 43
Grande Morale 189
Grousset 36
Grünwedel 13
Guilde 305
Gurer 188
Gurre 175
Gülbenk 306, 313
Gülşehrî Süleyman 203, 287, 288
Gültekin 55
Gün doğdu 168
Günah hakimi 40
Güneş 30
Güneş mabudu 37
Günhan 43

Habitau 144
Hacı Bayram 203, 314-318
Hacı Bektaş 30, 203, 205, 207, 234, 288, 310-313
Hacı İlyaszade 184
Hacı Kalfa 193
Hacı Paşa 184
Hackin 14
Haçlı seferleri 209, 210, 237, 247
Hades 38
Hadım-ı meydan 313
Hadikatü'l-hakika 202
Hadis (tradition) 18, 84-86, 193, 207, 217, 256, 315
Hadsi (intuitive) bilgi 148
Hafız 249, 253
Hafız kütüplüğü 178
Hakan 28, 30, 55, 59
Hakayık-ı Berzahiye 223
Hakayık-ı Süfeyle 223
Hakayık-ı Ulviye 223
Hakikat 54, 98, 99, 220, 302
Hakîkat'ül-hakâyık 226
Hakikat-i Muhammediye 226
Hakikatlar (Hakayık) 222
Hakikatname 322
Hakikat-nur 150, 163
Hakikatü'l-Muhammediye 226
Hakim Senaî 202, 204, 274, 276, 277
Hakim Süleyman Ata 205
Hal ilmi 222
Halep 111, 160, 192, 216, 294, 318, 324
Halidiye kolu 319
Halifeler 108, 176
Halil Paşa (Sadrazam) 294
Halk dervişleri 95, 201
Halk edebiyatı 314
Halk mistisizmi 201, 202
Halk teşkilatları 211
Hallac 95, 100, 221, 223, 225, 231, 234, 235, 239, 251, 252, 275, 277
Hallâk 312
Halli Müşkülâtı Mesnevî 293
Halûk Nihat [Pepeyi] 35
Halvetilik/Halvetiye 317, 318
Hamil (Altı balık) 65
Hamilton 87
Hamriye 96
Hamse-i hayatî 186
Han devri 72
Hanbağı 312
Hanbeli 85
Hanefi 126, 212
Hanse 305
Haraç 85
Harappa Belucistan hafriyatı 71
Hareket 133
Harem 30, 171



Harezmî 92, 93, 178, 192, 208
Harimeddin 273
Harirîzade Kemal Efendi 295
Harp hukuku 86
Harp ilahı 39
Harpedonaptes 235
Harput 160
Harran 110, 260
Hartmann 97
Harzem 159, 173, 178, 179, 208, 210, 211, 247, 253, 255, 308
Harzem Şah 183, 254, 256, 261
Harzemşahî Lokman 183
Haşhaş 205
Haşiye 292
Hatipoğlu 312
Havas 281
Havâss-ı bâtıyye 230
Havasü'l-edviye 184
Havva 33
Hayal 49, 54, 56
Hayalî 175, 176
Hayatîzade Feyzi Mustafa Efendi 185
Hayr-ı âla 144
Hayvani nefis 139
Hayvani takvim 26
Hayyam 311
Hazaini's-sürur 184
Hazar Türkleri 76
Hazarat-ı hams 227
Hazret-i câmi 228
Hazret-i cem 226
Hazret-i Gayb 227, 228
Hazret-i hiss ü şehâdet 227, 228
Heeteropathie münasebeti 101
Hegel 155
Heidegger 150, 246
Hekim 184, 185
Helenisant İslam feylosofları 255
Hemedan 127, 256
Hendese 92, 130, 177-180, 192
Henotheiste 250
Heoutou 27
Herat 180
Heratlı Malik Bahşi 203, 287
Hesab-ı cümelî 323
Hesab-ı tafsilî 323
Hesap 92, 126, 130, 178, 180, 192
Heterodoxie 17, 109, 176, 248, 297
Hey'et 131, 162, 181
Hey'î hesaplar 26, 63, 64
Heyakil-i farisiye 161
Heyakili'n-nur 161, 162, 293
Heyetçiler 25
Heykel 66, 73
Hıfz-ı sıhha 184
Hıristiyan feylesofları 15, 149
Hıristiyan mezhepleri 100
Hıristiyan mistisizmi 97, 98
Hıristiyan/Hıristiyanlık 14, 16, 32, 38, 49, 50, 53, 74-76, 83, 86, 88, 96, 98, 149, 210, 230, 279, 280
Hızırbey 175
Hızırlâle Sultan 313
Hicaz 195, 294
Hidaye şerhleri 149
Hidayetname 322
Hiddet ilahı 39
Hierarchie 229
Hikemiyat 206
Hikmet (la sagesse) 7, 23, 46, 47, 50, 52, 57, 58, 111, 160, 188, 203, 274
Hikmetü'l-işrak 161, 199
Hikmetü't-tabiîye 197
Hilkatçilik 32
Hindistan 35, 36, 70, 72, 176, 179, 250, 251, 257
Hindo-Avrupai 34, 37, 69-72
Hindo-İrani 71
Hint 11, 18, 28, 37, 46, 65, 71, 73, 92, 96, 97, 100, 103, 125, 167, 170, 176, 177, 190, 192, 249-252, 255, 279
Hint felsefesi 96-98, 224
Hint mabedi 220
Hint medeniyeti 23, 46, 50, 65, 103, 125
Hint mistisizmi 97, 251
Hint mitolojisi 35, 38
Hint mütefekkirleri 114
Hint tasavvufu 257
Hintçe 28, 179
Hiong-Nou/Hiyong-Nu 11, 13, 27, 28, 32, 72
Historie de la ph. greque 124
Historiographie sahası 91
Hitabi parabolique usul 263
Hitabi usul 212

Hittite 11, 12, 23
Hobbes 122, 123
Hoca Ahmed Yesevî 188, 203- 206, 286
Hoca Mehmet Baba Semasî 319
Hoca Sadeddin Efendi 289
Hocazade 175
Hocendi Ebu Mahmut Han 178
Hoço (Karahoço), 13, 65, 71, 74
Hollanda 216
Homere 206
Ho-nan eyaleti 70
Horasan 109, 157, 173, 175, 176, 178, 180, 249, 261, 272, 313
Horasan erenleri 67, 203, 205, 206, 211, 236, 238, 307, 312
Horasanlı Abdürrahman Camî 319
Horoz 25
Horten 124
Hospitalier 310
Huart 95, 252
Hudjwîri 94
Hugo 34
Hukuk 157, 300
Hulagû 173, 179
Hulûliye (emanatisme) 100
Humaniste 48
Hun reisleri 72
Hun/Hunlar 11, 72
Huneyn ibni İshak 89
Hurafattan Hakikate 194
Hurufîlik/Hurufîler 233, 235, 239, 240, 310, 315, 322-324
Huş ağacı ormanı 67
Hut 267
Hutan 71
Huzistan 256
Hükemayi seb'a 47
Hürmüz 24, 30, 53, 235
Hüsameddin Çelebi 267, 270, 273
Hüsamîname 270
Hüseyin Hamevî 314
Hüseyin Remzi 188
Hüseyin Vaiz 188, 192, 287, 290
Hydrotherapie 183
Hyperlogique 93
Hyppocrate (Bokrat) 90, 182, 184
Indus vadisi 36
Inspiration 83
Intelligence premiere 118, 162
Interpretation 290
Irak 157, 253, 261, 308, 313, 314
Irkçı nazariye 82
Irrationalisme 120, 150, 157, 213
Irsi peygamberlik 83
Islav zümreleri 69
Isparta 188

İbadet 29
İblişiye hükümdarı 215
İbn Heysem ül-hüznî 92, 158
İbn Hurdadbe 92
İbn Merretü'-cebelî 216
İbn-i Abbas 85
İbn-i Bace (Avempace) 90, 104, 120
İbn-i Batuta 301
İbn-i Beşküval 215
İbn-i Cebirul 108, 124, 216
İbn-i Ferişte 85
İbn-i Haldun 91, 92
İbn-i Hallekân 192, 194
İbn-i Havkal 92
İbn-i Kemal 9, 188
İbn-i Memun (Maimonide) 90, 108, 123, 153, 216
İbn-i Nedim 194
İbn-i Rüşt (Averroes) 90, 106-108, 111, 112, 114, 116, 117, 123, 127, 128, 149, 152-154, 197, 198, 212, 216
İbn-i Seb 107, 117, 253
İbn-i Sina (Avicenne) 90-92, 104-107, 110, 114, 115, 120-158, 160, 163, 167, 169, 173, 176, 178-180, 182-184, 186, 189, 191-193, 196-199, 224, 235, 238
İbn-i Sina felsefesi 127, 128, 134, 139, 142, 149, 151, 153, 154, 174
İbn-i Teymiye 106, 107, 260
İbn-i Tufeyl 90, 104, 124, 216
İbn-i Türk el-Ceylî 93, 177, 178
İbni'l-askeri 91
İbni'l-esir 91
İbni'l-fariz 96, 274, 275, 277, 295
İbni'l-mısrî 318
İbnü'l-Banna 92
İbrahim Ethem 249



İbrahim İbni Adî 123
İbrahim Müteferrika 194
İbrahim Nazzam 89
İbranice 124, 152
İbrikdar 313
İcma-ı ümmet 85
İçtimaî action 17, 97
İçtimaî tekâmül 24
İçtimaiyatçılar 92
İdare (administration) 8, 86, 88
İdealisme 147, 228, 283
İdi Han 75
İdrisi 92
İftiharülettiba Şemseddin 273
İhsaü'l-ulûm (Farabî) 112, 191
İhtiras 33
İhvanü's-Safa 89, 113, 126
İhya-i ulûmüddin 113, 158, 187, 192
İkilik 146
İkinci derecede mabutlar 38
İkna 129
İktisat (economie) 8, 24, 300, 304
İktitafcılık 117
İlâhiyat 86, 117, 174, 186
İlhaniler 183, 254, 321
İlim (science) 7-9, 109, 191
İlk insan 27, 29
İlk mistikler 95
İlk muharrik telakkisi 148
İlkbahar bayramları 39, 64
İlleti âdiye (cause occasionnelle) 225
İllet-i merak 186
İllet-i ulâ 152
İlliyet (causalite) 107, 147, 224, 225
İllumination 97, 148, 150, 154
İlm ü mizan 176
İlmi hal kitabı 243
İlm-i ilahi 193
İlm-i tedbirü'l-medine 190
İlm-i tedbirü'l-menzil 190
İlmi tevhit 230
İlm-î yakîn 191
İlmü'l-âlâ 131
İmadeddin Kara Arslan 161
İmadülmemleke Fahreddin Ata Bey 273
İmam Ebu Yusuf 85
İmam Muhammed 85
İmam Rabbanî 221, 224, 295
İmam Süyutî 174
İmam Nesefî 159
İmamâzam Ebu Hanife 85
İmâ-yı mutlak 226
İmmediat 279
İnayet-i ezeliye 190, 251
İncil 279, 280
İnconsequent 153
İndetermination 226
İndividuation 138, 139
İngenium 144
İnsan-ı Kâmil 228, 229, 231, 233
İnsani nefis 137, 139, 163, 186
İnsaniyetçilik 48, 49, 238, 247, 279
İnsanü'l-kâmil tercümesi 290
İnstantaneisme 232
İnşirah (Serenite) 54
İntegral metafizik 212
İntellectu 144
İntihaname (Mevlâna) 308
İntuition 8
İptidaname (Mevlâna) 267, 308
İrade-i cüziye (libre arbitre) 86
İrade-i külliye 86
İran 11, 13, 24-27, 30-32, 46, 53, 65, 70-75, 81-83, 88, 95, 100, 109, 125, 167, 170-174, 183, 184, 201-205, 235, 236, 238, 248, 250, 253-255, 259, 274-276, 282, 284, 288, 321, 322
İran edebiyatı 48, 198, 249, 252, 253, 270, 271, 274
İran hikmeti 46-49, 53, 54, 204, 238, 247, 253, 270, 274, 276
İran kozmogonisi 24-26, 32
İranlılar 71, 252, 253
İsa (Hz.) 75, 100, 230
İsagoci (Isagogia) 104, 126
İsak Hoca 322
İsfendiyar oğulları 318
İshak b. Murat 184
İshak Hoca 9
İshak ibni Huneyn 89
İskender 14, 72, 73
İskender Afrodisi 104
İskenderiye 113, 216, 256
İskendername 323
İskilip 292
İskoçya mektebi 87, 213

İslam akidesi 149, 151, 189, 226, 282
İslam âlimleri 84, 86, 92
İslam ansiklopedisi 126
İslam coğrafyası 92, 193
İslam felsefesi 15, 32, 93, 96, 124, 148, 187, 189, 219, 251
İslam feylosofları 15, 90, 111, 114, 131, 134, 188, 224, 244
İslam fıkhı 85, 164
İslam heterodoxie'si 255
İslam hukuku 85, 193, 297
İslam işrakîleri 219
İslam kelamı 87, 96
İslam kurun-ı vustası 90
İslam medeniyeti 14, 35, 46, 50, 81-84, 86, 88-91, 93, 95, 109, 112, 114, 125, 164, 167, 177, 193, 194, 209, 210, 216, 217, 231, 249, 274, 285, 298
İslam medreseleri 149
İslam mefkûresi 81
İslam meşaiyunu 124
İslam mistikleri 97, 98, 276, 277
İslam mistisizmi 46, 83, 94-99
İslam mutasavvıfları 211, 212, 275
İslam mütefekkirleri 15, 113, 114, 123, 127, 212, 217
İslam müverrihleri 91
İslam ortodoxie'si 86, 109, 255
İslam riyaziyesi 92, 176
İslam sanatı 99
İslam skolastiği 86, 103
İslam sofiyunu 47
İslam sufileri 97, 251
İslam syncétisme'i 273, 274
İslam tasavvufu 32, 280, 302, 306
İslam tasavvufu 32, 93, 98, 205, 224, 249, 251, 252, 290, 291, 297
İslam tefekkürü 15, 41, 203, 221, 253, 276
İslam theosophe'u 291
İslami akide 151, 189, 226
İslami ilimler 83, 167, 253
İslami telakki 84, 154
İslami tıp 185
İslami Türk hukuku 297
İslami Türk medeniyeti 81
İslami Türk tasavvufu 94
İslami Türk tefekkürü 14, 15, 16, 83, 87, 147, 195, 295
İslamiyatçılar 280
İslamiyet 14-16, 31, 38, 40, 42, 48-50, 58, 63, 67, 69, 70, 74, 75, 81-87, 92, 95, 98, 100, 105, 106, 109, 113, 116, 127, 147, 148, 151, 161, 167, 169, 201, 203, 210, 227, 235, 236, 242, 249, 251-255, 297, 307, 315, 320
İslavlar 37
İsmâîl ez-Zâhid 126
İsmail Hakkı (Bursalı) 195, 203, 258, 294, 295
İsmail Hakkı (İzmirli) 10, 134
İsmaililer 126, 173
İsmetiye hankahı 262
İsnâ aşeriyye 259
İspanya 210, 216
İspartalı Hamidî Efendi 188
İsraililer 50, 76
İstanbul 124, 181, 184, 188, 192, 193, 198, 218, 293, 294, 309, 318
İstılahât-ı etıbba 186
İstiğfar 205
İstiğrak 100, 120, 229, 283
İşarat (İbni Sina) 134, 144, 149, 173, 186
İşbiliye Seville 215
İşrakîler/ İşrakîlik 104, 107, 124, 127, 148, 161, 216, 235
İştikak ethymologie 193
İtalya 91
İtikat buhranı 30
İtilafçı 29
İtiyat nazariyesi 189
İttihat 100
İyilik ilahı 39
İzanagi 27
İzanami 27
İzmir 319
İznik 291
İzzeddin Keykâvus 237, 242

Jakovleff 14
Japon kozmogonisi 23, 27
Japonya 27, 28
Jean le Grammairien 113, 198
John Marshall 36
Jones 249
Judaïsme 70, 76
Jurisprudence 85
Juste Milieu 154



K'oun 25, 26
Kabalizm 235
Kabasakal 318
Kâbe kavseyn 229, 231
Kabile 42, 109
Kable'l-islam 15
Kaburga kemiği 33
Kabus 178
Kader/ kadercicilik 39, 47, 49, 54, 56, 57, 86, 100
Kadı Abdülmecid Herevî 160
Kadı Beyzâvî 84, 257
Kadı el Kuzat Taceddin 273
Kadı İzzeddin Ürmevî 160, 263
Kadı Seraceddin Ürmevî 160, 174, 199, 242, 263
Kadır Kagan 32, 40
Kadızade Rumî 180, 181
Kadirîler/Kadirîlik 308, 313-315
Kâfiye 174
Kafkasya 70, 76
Kâğıt para 65
Kâhin 67, 83
Kahire 181
Kahistan 186
Kahveci postu (Şeyh Şazelî postu) 313
Kâinat 24, 146
Kalaç 44
Kalem-i âlâ 229
Kalenderîler 307
Kalevala 44
Kam 66, 67
Kamusü'l-etıbba 185
Kanaatkârlık 56
Kanıklı 44
Kan-sou eyaleti 70
Kant 87, 213
Kanun (İbni Sina) 84, 145, 149, 160, 182, 183
Kanunî 176, 194, 237
Kanunü'l-cerrahin 186
Kaplumbağa 25
Kara bodunu (Karakamik) 31, 169, 170
Kara çadır 59
Kara kamuk 50
Kara Medrese 316
Kara Sülük 59
Kara yağız yer 31
Karabalgason 66
Karabaş Veli (Arapkirli) 294
Karaferye 197, 198
Karagol 39
Karahan 32, 33, 43
Karahanlılar 164, 166, 254
Karaimler 76
Karakaşzade 323
Karaman 308
Karamanoğlu Mehmet Bey 304
Karamanoğulları 268, 308, 309
Karaşaman 67
Karaşar 13, 65, 73
Karayer 31
Karluk 44, 170
Kaside-i Mimiyye 293
Kasr-ı Ârifan 319
Kast 50, 251
Kâşanlı Gıyaseddin Cemşit 179
Kâşanlı Yahya 179
Kâşgar 65, 71, 166
Kâşifi Esrarı Fusus 294
Kâtip Çelebi 176, 193, 194, 195
Kavlî 303
Kavsi halk ve hak 231
Kavsi vücup ve imkân 231
Kavsi zâhir ve bâtın 231
Kayağan Tanrı 37
Kayseri 317
Kayseri medreseleri 160
Kaysunîzade ailesi 184
Kazasker Kadri Efendi 188
Kazvinî 173
Kefelizade Abdülbaki Efendi 290
Kefersütlü Baba İshak 321
Kelam (Theologie) 86, 87, 107, 109, 153, 157, 173-177, 192, 193, 196, 199, 213, 217, 284
Kelamcılar 86, 89, 103, 106, 107, 117, 124, 127, 148, 153, 157, 158, 160, 190, 212, 219, 225, 231, 236, 260, 282
Kelâm-ı mahfuz 323
Kelam-ı melfuz 239, 323
Kelâm-ı mutlak 323
Kelam-ı nefs 239, 323
Keldan 12, 61, 62, 182
Keldaniler 12, 63
Kelime-i Ademiye 323

Kelime-i Muhammediye 323
Kemal Efendi 192, 295
Kemaleddin 273
Kemalettin Kaşanî 291
Kemalettin Mehmet 192
Kemâl-i Muhammedî 231
Kenz-i mahfî 227, 239
Kerman 181
Kervancılık 70, 170
Keşfi'l-mahcub 95
Keşfü'z-zünun 194
Khıtay Kervanı 170
Kılaneddin 273
Kılıç Arslan 160, 237
Kılıç sanatı 171
Kımız 39
Kınahzade Ali Çelebı 188-191
Kıpçak 44
Kırgızhan 38
Kırgızlar 12, 74, 77
Kırım 76
Kırım Türkleri 14
Kırk kız üsturesi 41
Kırmitî 250, 322
Kırşehir 288
Kırşehırli Süleyman Efendi 206, 287, 289
Kısas kitapları 250
Kış ayinleri 67
Kıyas 85, 129, 144, 174, 212
Kız Hatın 32
Kızıl çadır 59
Kızılbaşlar 311, 321
Kızılırmak 322
Kierkegaard 277
Kilerci postu (Hacim Sultan postu) 313
Kilerevi 312
Kimya 91, 181, 192, 193
Kimyager 181, 182
Kimyâü's-Saâdet 158
Kin hanedanı 45
Kişmirî lisanı 250
Kitab-ı tıp 184
Kitâbu Metali'u Îmân 243
Kitâbu'l-Patancâli'l-Hindî fi'l-halâs ani'l-emsâl 251
Kitâbu'n-necât (İbni Sina) 129, 132, 196
Kitâbu'ş-şifâ (İbni Sina) 129
Kitabü'l-beyan, 219
Kitabü'l-bürhan (Derniers Analytiques) 121
Kitabü'l-cebr 177
Kitabü'l-cedel (Topique) 121
Kitabü'l-cerrahiye-i İlhaniye 184
Kitabü'l-hak 219
Kitabü'l-Hind 251
Kitabü'l-ibare (hermenea), 121
Kitâbü'l-işârât (İbni Sina) 129
Kitabü'l-kehale 185
Kitabü'l-keşf an Menahicü'l-edille 111
Kitabü'l-kıyas (Les Premiers Analytiques) 121
Kitabü'l-makulât (Les categories) 121
Kitabü'l-memalik vel-mesalik 92
Kitabü'l-menafi 29
Kitabü'l-menahiç 174
Kitabü'l-mugalata (Sophistique) 121
Kitabü'l-muhtasar fi'l-hesabü'l-hindî 178
Kitabü'l-muhtasar fi'l-cebir ve'l-mukabele 178
Kitabü'n-nazar 158
Kitabü'n-nefs 118, 134
Kitabü'n-netice ve Ruhû'l-mesnevi 196
Kitabü'r-revayih 184
Kitabü'ş-şifa 152
Kitabü't-tavasin 95
Kitabü't-tıp 184
Kitâbü'r-reddı alâ Calinus (Farabî) 113
Kitâbü'r-reddi alâ en-Nahvî (Farabî) 113
Kitâbü'r-reddi alâ er-Râvendî (Farabî) 114
Kitâbü'r-reddi alâ er-Râzî (Farabî) 114
Koçay 71
Koday Yayçu 37
Kolektif tefekkür 23, 24
Koman Türkleri 14
Komanlar 76
Komlançu 41
Komm şehri 253
Konya 160, 216, 241, 242, 261-263, 267, 268, 288, 291, 294, 305, 308, 309
Korkut Ata 59, 201
Koşan 71
Kouei-chouang 71
Koung-tseu 28



Koutcha 73
Koyunluca Ahmet 316
Kozlov heyeti 72
Kozmogoni 16, 24, 25, 27, 29, 31, 46, 77
Kozmoloji 140, 147
Köprülüzade Fuat Bey 13, 204, 252, 254, 311
Körhan 43
Köroğlu menkıbesi 58
Krause 9
Kremer 249, 250
Kubeyte 65
Kudüs 76
Kum şehri 179
Kunurtekin 41
Kur'an 25, 32, 37, 84-86, 96, 98, 149, 219, 223, 227, 234, 249, 255, 260, 290, 304, 315
Kurban 39, 41
Kurbancı postu (İbrahim postu) 313
Kurun-ı vusta 124
Kuschite 61, 62
Kuşak bağlama 304
Kutadgu Bilig 164, 166-171
Kutbeddin-i Şîrâzî 241
Kutbeddinzade Mehmet Muhiddin 261, 292
Kutdağı 42
Kübrevîler 250, 257, 259, 260, 307, 308
Küfe 253
Kürkenç 178
Kürsü 229
Kürtler 253

L'âme du mondeun 245
La connaissance de soi 258
La connaissance de Dieu 258
La Grâce eternelle 190, 251
La methode dialectique 212
La methode parabolique 212
La methode syllogistique 212
La sagesse et la destinee 48
La zuhur 227
Lagarde 252
Lala Şerafeddin Semerkandî 264
Lâmî 289
Landauer 134
Lao-tse-u 28
Larende 261, 264, 268, 308
Lartigue 72
Lâ-ta'ayyün 226
Latin 48, 91, 110, 198
Latince 90, 109, 124, 145, 149, 178, 182, 194, 198, 272
Le dogme et la loi de l'Islam 15
Le guides des egaresde 123
Le monde Intelligible 245
Le monde sensible 245
Le Moreh Neboukhim (Kitap) 153
Le verbe en soi 239
Le verbe exteriorise 239
Lecemal 219
Legislateur 84
Leibniz 90, 110, 124, 217, 219
Leipzig 13
Les âmes des corps celestes 145
Les Destinees' 48
Les Intelligibles 223
Les penseurs de l'Islam 15
Les sciences rationnelles 89
Les Sensibles 223
Levh-i mahfuz 219, 229, 232, 233
Leviathan 122
Levy, Sylvain 13, 71
Levy-Brühl 63
Leyden 124
Liber de Causis 105
Liber-Dionysos' 281
Libido 99
Lio 84
Lisaniyat 91
Litografya 65
Lobnor 73
Localise 143
Logistique cereyanı 108
Logoritma 91
Loncalar 300
Lucillus 198
Lumiere 150
Luther 304
Lutuf ilahı 39
Lycurgue 59

M. Şekip [Tunç] 10
Ma'rifetü'n-nefs 258
Maanî 193

Maaniyü'l-akl (Farabî) 120
Maarif tarihleri 15
Maarifü'l-avarif 285
mabud 26, 31, 36, 38, 39
Macarlar 11
Macestî 126, 177
Maddetü'l-hayat 184
Madencilik 66, 67, 77
Madeniyat 181
Maeterlinck 48
Mage 83
Magosa 195
Mağrip âlimleri 247
Mağrip medresesi 210
Mağrip mektebi 215, 216, 224, 247, 248
Mahalli tarikatlar 292
Mahmud Şebisterî 213, 275, 277
Mahmut II. 186, 312, 319
Mahmut Nafi 15
Mahsus âlem 245
Mahşername 322
Mahzen-i Esrar 202, 289
Makalât-ı Erbaîn 30, 204, 312
Makâm-ı muhabbet 231
Makasıdü'l-felâsife 158, 159
Malatya 216, 241, 261
Malbranche 190, 225
Malik 85
Mançular 35
Manevî hulûl 94
Mani 74
Manifestation 239
Manişeizm/manişeist 31, 70, 74, 75, 321
Mansur 181
Mansur Ata 205
Mantık 17, 106, 108, 110, 114, 121, 124, 129, 160, 162, 173-176, 179, 180, 186, 192, 193, 199, 278
Mantıku't-tayr (Feridüddin Attar) 96, 202, 287, 290
Marifet 98, 99
Marifetullah 258
Massignon 15, 95, 251-253, 277
Maveraünnehir 74, 75, 109, 110, 111, 180, 249, 253, 254, 255
Maverdî 86
Mayter 37
Mazdeisme 235, 250, 253
Me'mun 125, 177, 183
Mebadi-i'l-mevcudat (Farabî) 114
Mebhası ziya (optique) 131
Mecdeddin İshak 241, 273
Medrese 17, 18, 109, 157, 181, 193, 213, 222, 239, 291, 297, 298, 319, 320, 324
Mefatihü'l-ulûm 192
Mefhum-Nur 150, 163
Megalomanie 219
Mehdeviye 250
Mehdi 53, 230
Mehmet b. Mehmed Eş-şerif 290
Mehmet Bican 315
Mehmet III. 293
Mehmet Sadeddin 217
Mekkâri 303
Mekke 216, 261
Mektubat (İmam Rabbani) 221
Mektubat (Mevlâna) 269, 273, 295
Melâmilik 101, 215, 229, 233, 277, 294, 310, 320
Meleke 136, 168
Melike Hatun 316
Melikşah 160, 164, 165
Memurlar 169
Menakıb 14, 95, 250, 311
Menakibü'l-arifin 95
Menakibü'l-evliya 287
Menşe 114
Meraga rasathanesi 173, 179
Meratibi'l-ulûm (Farabî) 112
Merâtibü'l-ubûdiyyeti'l-aşere 257, 258
Meratip usulü 99
Mergan Tanrı 37
Mersiye 215
Mertebe-i camia 227
Mertebe-i hilâfet 231
Meruzi 177
Mesihîler 267
Mesnevî (Mevlâna) 96, 188, 269, 270, 278, 279, 289, 293-295, 309
Mesudî 91
Meşayih-i kübera 315
Meşrık 210, 247-249, 252, 253, 254, 255
Meşrık mektepleri 248
Meşşaî/meşaiyun 104, 106, 114, 127, 148, 152, 161, 216



Metafizik 97, 115, 116, 131, 132, 135, 139, 144, 145, 151, 153, 162, 232, 233, 283, 285
Metaliü'l-envar 160, 174, 199
Metaphysique d'Aristote 118, 124
Methal (Isagogia) 121
Metta b. Yunus 110
Mevakıf 87, 107, 175, 180, 188
Mevali 87, 89
Mevcudat 152
Mevlâna 95, 96, 202, 211-213, 231, 242, 248, 249, 257, 261-286, 289, 291, 293, 295, 308, 309, 311
Mevlâna Ali 95
Mevlâna Cami 287
Mevlâna Ekmelüddin 267
Mevlânâ Şemseddini'l-Mekkî 241
Mevlevîler/ Mevlevîlik 248, 259, 260, 268, 281, 282, 293, 308, 309, 320
Mevzuatı'l-ulûm 113, 192, 193
Meydancık postu (Sarı İsmail postu) 313
Meydanevi 312
Mezopotamya 36, 72
Mısır 27, 29, 61, 63, 100, 111, 173-175, 184, 235, 253, 294
Mi'raç 218, 242
Mi'yarü'l-etıbba 186
Miftahi'n-nur 184
Miftâhu cem'u'l-gayb 243
Miftahü'l-gayb 292, 324
Mihanik 131, 192
Mihmandar postu (Hızır postu) 313
Mihmanevi babası 312
Milli Tetebbular Mecmuası 13
Miltahü'l-hesap 180
Mir Haydar Türk 203, 289
Mirahor 303
Miran 73
Miratü'l-ebdan ve Teşrihü'l-insan 186
Mirim Çelebi 181
Mirza Halil 180
Misal (idées) âlemi 53, 132, 146, 226
Mistik/mistisizm/Mystique/Mysticisme 7, 8, 17, 18, 25, 34, 46, 93-95, 101, 107, 114, 115, 201, 202, 209, 211, 216, 219, 221, 232, 252, 274, 278, 287, 288, 323
Mitoloji 7, 12, 16, 35, 77
Mizaç 189
Mizanü'l-hak fi ihtiyarü'l-ehak 176, 194
Modern felsefe 48, 124, 144, 150
Modern tababet 149
Modern tabiat ilmi 63
Modern Türk tefekkürü 15, 17
Mogol Han 42, 43
Moğolistan 72
Moğollar 29, 35, 51, 69, 173, 209, 216, 250, 267
Mohenjo-daro 71
Molla Cami 95
Molla Fenari 175, 176, 292
Moloh 32, 40
Monisme 30, 232, 252
Moore 122
Morale à Eudeme 189
Morgoliouth 250
Muahede 85
Muakale (speculation) 17, 18, 164
Mubid Şah 250
Muhabbetname 208
Muhadara 193
Muhadaratü'l-ebrar 218
Muhammediye 295, 315, 317
Muhammed (Hz.) 229-231
Muharremname-i Seyit İshak 323
Muharrike 139
Muhasibî 234
Muhiddin Arabî 95, 96, 100, 160, 161, 212, 215-239, 241-246, 253, 258, 259, 262, 274, 277-279, 284, 285, 291, 293, 295
Muhtekir 303
Muinü'l-mürid 207, 208
Muînüddin Pervâne 263
Mukabele 177, 178
Mukaddeme 91
Mukaddemetü'l-hakayık 322
Mukadderat 57, 58
Mukaddes 32, 42, 84
Mukataa 165
Mukbilzade Mü'min 184
Muller 73
Multitudo in unitate 150
Munk 15, 159
Murat I. 184
Murat II. 184, 317, 318

Murat IV. 294
Musevilik 76
Musiki 91, 131, 192, 193, 260, 309
Mustafa Bey 288
Mustafa Hıfzı Efendi 290
Mustafa Hurremî 188
Mustafa II. 195
Mutasavvıf 95, 99, 160, 161, 203, 216, 219, 231, 233, 234, 256, 258, 284, 291, 308, 318
Mutezile 86, 89, 103, 133
Muvaziler 92
Mü'cimü'l-büldan 92
Mübahîler 315
Mücerrebname 184
Müderrislik 242
Müdrike 139
Müeyyedüddin-i Cündî 241
Müfatihü'l-Gayp 219
Müfessir 84, 303
Müfredat (İbni Baytar) 184, 185
Müfredat (Ömer Şifaî Efendi) 184, 185
Mükâşefe 161
Mükâtebe beyne's-Sadr ve'n-Nasîr 243
Müktesep zihin 118, 120
Müller 13, 28
Müneccim 302
Münekkid 26
Münşeat kitabı 188
Münşîlik 215
Müntahabü'ş-şifa 184
Mürakabe 97
Mürsilbali Sultan 313
Müsalemetçi (pacifiste) 247
Müsavatçılar fırkası 87
Müsellesat 92, 180
Müslim 85
Müstakimzade 295
Müsteşrikler 209, 249
Mütebahhirlik (érudition) 91
Müteehhirin 175
Mütekaddimin 175
Mütekellimin 86, 105
Mütercim 9, 203
Müteşeyyi 320
Müvecricü'l-zehep 91
Müzekki-i nüfus 314-316
Mystire 17, 281
Nafi Atuf [Kansu] 15
Nahifî 188, 289, 290
Nahiv (grammaire) 110, 126, 192, 193
Nakdü'l-hal 196
Nakip 303
Nakip postu (Kaygusuz Sultan postu) 313
Nakli ilimler 83-87, 193, 260, 284
Nakşîlik/Nakşıbendi 250, 308, 310, 317-320
Nalban Ay 39
Nalgır Aysıt Hatun 39
Namık Kemal 9, 209
Namik Hatun 40
Nasara 279
Nasıba devri 87
Nasıreddin Tusî 91, 92, 173, 179, 186-188, 244
Nasırülhüda 273
Nasihatü'l-hükema 188
Nasihatü'l-mülûk 187
Nasireddin Muhteşem 186
Nasraniler 279
Nasturiler 70, 75, 88, 89, 96, 110, 197
Natili 126
Naturalisme 38, 63, 112, 276
Nazarî ilimler 131
Nebati nefis 139
Nebi 83, 84
Necat (İbni Sina) 144, 191
Necmeddin Kübra 202, 244, 248, 250, 255-260, 262, 274, 282, 286, 295
Nefehat tercümesi 289
Nefehatü'l-üns 95, 287
Nefehâtü'l-ilâhiyye 291
Nefs/Nefis 18, 32, 99, 132, 135-139, 141, 143, 150, 152, 153
Nefsi akıl 141
Nefsi emmare 99, 281, 315, 316
Nefsi levvame 99
Nefsi natıka 162, 186
Nehcü's-sülûk 188
Nekris 188
Neo-Platonisme/Neo-Platonistler 90, 96, 100, 104, 105, 111, 116, 117, 120, 127, 146, 149, 152, 154, 161, 216, 219, 220, 224, 235, 239, 255, 274, 283
Nesalı Kadı Ebülhasan 179



Nesefî 85, 87, 109, 159
Nesep 91
Nesimî 324
Nesir 192
Nesturîlik 14
Nevevî 86
Nevruziye (İbni Sina) 145
Nısfu'n-nehar kavisi 178
Nicholson 96, 251
Nidaî 185
Niebelungen 34, 44
Nietzsche 49, 122, 158, 219
Nihayetname 323
Nirvana 96
Nişabur 157, 164, 261
Nizamı âlem 18
Nizamî Gencevî 179, 202, 289
Nizamiye medresesi 157, 164
Nizamü'l-âlem 188
Nizamülmülk 157, 164, 165, 167, 171
Non-euclidien hendese 92
Nuh II. 192
Nur 150, 162, 163, 235
Nurbahşiye 250
Nureddin Zengi 237
Nureddinzade Muslihuddin Efendi 293
Nuru'l-envar 162, 163, 164
Nurü'l-hüda limen İhteda 323
Nur-zulmet felsefesi 220
Nusûs 243, 292, 293
Nutuk 192
Nübüvvet (prophetie) 229, 246
Nücum ilmi 192
Nüfusu Felekiye 159
Nüzhetü'l-hadaik 179
Nüzhetü'l-muştak 92

Objet 32
Occasionaliste 190, 213, 225
Occultisme 217, 225
Odgurmuş 168
Economique 189
Œdipe-roi hikâyesi 44
Ogan 38
Oğuz/Oğuzlar 38, 41-45, 50, 51, 54, 59, 75, 164, 169-171, 259
Oğuzname 42, 45, 51, 57, 59
Okto Han 38
Olympe 37
Omniscience 151
On iki hayvanlı takvim 26, 28, 29
On iki imam 310, 312, 313, 320, 321
Ontologie 224, 277
Opinion 231
Opportunisme 311
Oracle 83
Oral-Altay 34, 35
Ordre 210
Ordu lisanı 250
Organon 104, 173
Orhan Bey 43, 291
Orhan Sadettin 10
Orhan Seyfi 34
Orhun havzası 66
Orhun kitabeleri 13, 27, 28, 29, 38, 40, 50, 51, 52, 64, 66, 75, 171
Orhun Türkleri 165
Orong Ay Toyon 39
Oroz 58
Orta Asya 25, 27, 51, 63, 64, 66, 69, 70, 73, 76, 167, 201-207, 211, 224, 247, 255, 257, 272, 274, 282, 287, 289, 307, 308, 312, 318, 319, 321
Orta Asya Türkleri 63-65, 206
Orta ilim (ilmü'l-evsat) 131
Orta zaman 81, 82, 109, 306
Ortodoks 87, 297
Ortodoks kilisesi 75, 88
Oruç 284
Orumçı (Beş balık) 65
Osman III. 192
Osmanlı Devleti/İmparatorluğu 14, 15, 106, 109, 176, 209, 238, 248, 291, 293, 299, 303, 305, 306, 308-310, 317
Osmanlı medresesi 121, 148, 157, 174, 237
Osmanlı/Osmanlılar 113, 123, 134, 165, 173-177, 183, 184, 192-196, 236, 239, 254, 308, 248, 260, 287, 290, 295, 309, 310, 318, 319
Oson hatun 39
Otacılar 67
Ourouï 39

Öğdülmüş 168
Öklides 177, 179

Ömer (Hz.) 279
Ömer Hayyam 92
Ömer Şifaî Efendi 185
Ömer Yaser 256
Örf 85
Ötügen ormanı 57, 66, 77
Öze Tanrı 40

Païen/Payen 15, 16, 35, 37, 49, 76, 237, 239, 311
Paleethnologie 73
Pamirler 26
Panteizm 94, 100, 161, 202, 216, 220, 274-276, 324
Pantheiste 97, 98, 195, 216, 219
Pantheon 16, 70, 76
Par lui-meme 145
Parabolique 218, 270
Parthe 30
Pascal 48, 150, 158
Patancalî 251
Peche original 53, 171
Peder-şahi 30
Pelliot 12, 71, 75
Pendname (Feridüddin Attar) 202, 206, 295
*Pensées* (Pascal) 48
Peralikiyos 185
Peregrination 262
Perhiz abstinence 99
Periler alemi 37
Persuation 129
Pertevname 161
Pervane 313
Peştemal kuşanma 304
Peygamber/peygamberlik 83, 84, 144, 152, 206, 222, 229, 246, 302
Phenix 25
phenomenologie 163, 246
Philon 216
Philoponus 197
Physique 197
Pierre Lavrov 92
Planduz 303
Platon 53, 103, 111, 112, 143, 190, 220, 228, 231, 245, 263, 274, 283
Platon felsefesi 32, 226
Platonik aşk 283, 276
Platonisme 123, 154
Platonistler 323
Plotin 104, 115, 127, 143, 154, 217, 219, 226, 323
Poetique 121
Politique (Aristo) 104, 121, 122, 189, 190
Politique 97
Polytheisme 49
Porphyre (Feriferyos) 104, 121
Porselen 65
Potentialite 142
Pouchkine 34
Prâsada 251
Prelogique 93
Premier cause 146
Procession 220
Proclus 90, 104
Promethee 33
Prophete 83, 219, 246,
Pseudo-Aristotelicien 235
Psikoloji 100, 117, 132, 134, 138, 142, 189, 277
Psychanalyse 44
Ptolemee 92, 126
Pusula 65
Putperest 250
Pyrrhon 113
Pythagore 113, 260, 323

Radloıf 31, 32, 36
Rahip 67
Raison 8
Raks 260
Ramayana 250
Rasathane 179, 181
Rasyonalizm 86, 115, 213
Rationaliste 18
Rationnel 150
Ravaisson 124
Razıyettin Ali Lâlâ 257
Razi 103, 114, 121
Realisme 97, 221
Realiste 148
Rebabname 304
Redemption 53
Reizenstein 252
Renaissance 163, 210
Renan 252



Rençberler 169
Representation 129, 147
Republique (Eflâtun) 104, 122
Resailü fi'l-hikme (İbni Sina) 145
Resmi tahrirat 305
Resuhî 293
Resul 83, 84, 288
Resûl Ata 205
Resulbali Sultan 313
Reşehat-ı aynü'l-hayat 95, 290
Revakiler 112
Revelation 83, 161
Rey 12
Reybî (sceptique) felsefe 250
Reyli (Razî) 181
Reymond Lulle 218
Rhetorique 121
Rıza Tevfik 252
Ricorsi nazariyesi 91
Risale-i Bedreddin 322
Risale-i Fazlullah 322
Risale-i fi'l-hesap 180, 181
Risale-i fi'l-hey'e 181
Risale-i Huruf 323
Risale-i nokta (Risale-i Noktatü'l-beyan) 323
Risâletü fî-ilmi'n-nefs 243
Risaletü min ilmü't-tıp 184
Risaletü'l-ceyp 180
Risaletü'l-fethiye 181
Risaletü'l-muhammediye 181
Risâletü'l-Kuşeyriyye 289
Risâletü'l-vücûd 219, 245
Ritter 124
Riyazet 259
Riyazi hesaplar 26
Riyaziler 114, 176, 179
Riyazîyat/Riyaziye 61, 62, 90, 91, 108, 131, 157, 173, 176-180, 186, 193, 196, 198
Robin 8
Roma 16, 165
Romantizm ceryanı 34
Rousseau 123
Rönesans 17, 146, 213, 275
Ruh hekimliği 186
Ruhi hantise 100
Ruhiyat 134, 138, 144
Ruhlar mertebesi 226
Ruhû'l-beyan 195
Rum İmparatoru 45
Rum Selçukları 211
Rumca 198, 271, 274
Rumeli 299, 310, 312, 314, 318
Rus feylosofları 91
Ruşeniye 250
Rünut 268

Sabah çırağı 313
Sabii 110, 113
Sabit b. Kurre 89, 92, 111
Sabr patience 99
Sabuncuoğlu Şerafettin b. Ali 184
Sachau 179
Sadettin Nüzhet 231
Sadettin Teftazanî 160, 174, 175, 323
Sadi 48, 276
Sadrettin Konevî 160, 211, 215, 216, 233, 241-246, 291, 292
Sadrıazam İbrahim Paşa 197
Sadrü'l-ulema 192
Sagesse 7
Sahabe-i kiram 315
Sahın medresesi 192
Saint Augustin 107, 142, 147, 149, 150, 163
Saint Thomas 90, 107, 110, 112, 149, 150, 153, 154, 197, 198
Saintete 246
Sakalar 11, 13
Sakalibe 45
Sakii meydan 313
Saklep 45
Salâhaddin Eyyubî 160, 237, 273
Salih Zeki 9
Salmony 72
Salurkızan 58
Samanî devleti 109, 124, 178
Samanî hükümdarı 111, 126, 181
Samaniler 109, 125, 126, 191
Sami 33, 37, 41, 61, 64, 67, 252
Samkhia mektebi 251
Sancaktar 303
Sanskrit eserleri 250
Saray edebiyatı 309
Saray teşkilatı 165

Sarf 126, 193
Sarı Abdullah Efendi 294
Sarı Saltuk 205
Sarmat lisanları 14
Sarmatlar 13
Sasani devleti 75
Satya graha 251
Saussure 12, 26
Sav dizisi 57
Scandinave mitolojisi 35
Scheler, Max 150
Scepticisme 311
Schisme 17
Scholastique 17, 83
Schopenhauer 96, 97, 150
Science 231
Scienes occultes 230
Scientia cogitabilis 143
Scientia Nuova 91
Scientia simplex 143
Scot Erigene 198
Scythe 13, 45, 70, 72, 73
Sebuhî Dede 293
Seceretü'l-kevn 218
Sefine-i Mevleviye 309
Sefinetü'l-evliya 287, 309
Ségalen 72
Sekiz ağa öze 40
Sekiz imamcılık 310
Selçuk sarayı 263
Selçuk Tababeti 184
Selçuki devleti 164, 248, 265-267, 288, 291, 299, 308
Selçukiler 45, 69, 157, 164, 165, 166, 237, 247, 254, 262, 268, 288, 291, 321, 322
Selçuklu hükümdarı 160, 216, 267, 279
Selefiye devri 87
Selim III. 186, 309
Sellemü'r-rasûl ilâ tabakâtü'l-fahûl 194
Selman Farisî 95, 300
Sema 259, 260, 263-267, 280-282, 309
Semâniyye 259
Semaü't-tabiî 197
Semavi dinler 29
Sembolizm 99
Semeratü'l-fuat 294
Semerkant 65, 74, 160, 181, 201, 204, 256
Semerkantlı Abdullah 319
Seneque 48
Serehsî 110
Serenite 283
Serhalka 303
Sersem Ali Baba 313
Seyfî 303
Seyfüddevle 111
Seyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî 261
Seyid Şerif Cürcanî 87, 95, 126, 174, 175, 180, 323
Seyit Halil 86
Seyrisülûk 14
Seyyareler 260
Shigaku Zanki 27
Shintoisme 13, 27
Shiratori 13, 27, 28
Sır ilmi 222
Sıraçlar 311
Sırrı Abdülkadir Efendi 314
Sırrî dinler 93
Sırrî edebiyat 203
Sırrî felsefe 8
Sırrî hikmet 203, 207, 285
Sırri psikoloji 283
Sırri tecrübe 283
Sırrî tefekkür 203
Sırrî Türk hikmeti 204
Sırrîlik/Sırrîler 8, 17, 116, 204
Sırrü'd-devran 314
Sırrü'l-erkân 314
Sıvas 160
Sieg et Siegling 13, 71
Sieroszewsky 36, 40
Sihir/sihirbaz 40, 66, 67, 83, 160, 182, 233
Sihri ayinler 67
Sihri itikatlar 29
Sihri kâinat görüşü 63
Sihri-dini bir mantık 61
Silahşor 303
Silsilename 14, 303
Simplicius 197
Simya (alchimie) 63, 64
Sinan Paşa 202, 203, 211
Sincer sahrası 178
Sindî 252
Si-ngan-fu 75



Sipehsalar 281
Sirke 42
Sirozlu Hasan Zarifî 293
Site medeniyeti 29
Sivaslı Abdülmecit 293
Siyaset 17, 97, 112, 193, 232, 233
Siyasetname 164, 165, 167, 171
Siyâsetü'l-medeniyye (Farabî) 122
Siyasi felsefe 122, 157, 164-167, 169, 297
Siyasi hikmet 190
Siyasi vahdetler 29
Siyer 250
Skolastik felsefe 107, 157, 209
Skolastik feylosoflar 123, 147
Skolastik kelam tedrisatı 160
Skolastik/skolastikler 83, 90, 101, 103, 109, 116, 117, 127, 148, 159, 212, 213, 220, 223
Skotos 198
Slave 45
Sociologique eseri 194
Socrate 47, 50, 263
Sofîler 307
Sofyalı Bali Efendi 293
Sokrat 114, 263
Solfasol kasabası 316
Solitas Civis 122
Sonbahar merasimleri 64
Sophistes'ler 221
Souverain Bien 144
Spinoza 98, 155, 216, 220, 276
Spirituel 136
Stanislas Julien 66
Statique 133
Stein, Aurel 71
Steiner 161, 217
Stenischneider 124
Stoicisme 48, 113
Struggle for Life 122
Subaşı 168
Subjectiviste 277
Successivement 143
Sufiler/Sufilik 93-95, 98-101, 105, 106, 109, 127, 148, 204, 212, 251, 260
Suheyb Rumî 300
Sujet 32
Sulhculuk (pacifisme) 238
Sultan Alaeddin 322
Sultan Mahmut Sebüktekin 179
Sultan Rükneddin 263
Sultan Veled 203, 248, 265, 267, 268, 304, 308
Sultan Yusuf 216
Sultaniye şehri 180
Summer/Summer'ler 11, 12, 16, 23, 26, 30, 32, 35, 36, 61-64, 72, 146,
Sungurtekin 41
Suri mantık 107, 108, 121, 173, 174, 176, 177, 180, 196
Suri tefekkür 121
Suriye 224, 232, 234, 237, 239
Suriye Türkleri 173
Suruv dağı 37
Susiane 71
Süheyl [Ünver] Bey 184
Sühreverdî 104, 160-164, 182, 199, 235, 293
Süleyman 160
Sülük kitabı 257
Sünnilik 109, 253-255, 298, 310, 312, 319-321
Süryani 89, 197
Sütgölü 37
Symbolisme 116, 203, 204
Syncrétisme 96, 127, 219, 237, 238, 239, 310

Şad 55
Şafiî 85
Şah İsmail 44, 58
Şahabettin Sühreverdî 160, 163, 220
Şahadet âlemi 245
Şahruh 180
Şahsi tefekkür 7, 8
Şakku'l-ceyb 96
Şam 111, 178, 195, 216, 217, 241, 261, 262, 318
Şaman 41, 66, 67, 76, 321
Şaman kam'lar 40
Şamanizm 40, 49, 66, 109, 255
Şanîzade Ataullah Efendi 186
Şarih 9
Şark mektebi 103
Şarki Asya 12
Şarki Avrupa 65
Şatpit'ler 50

Şattariye 250
Şe'niyet 53
Şecere 91
Şeceretü'l-kevn 95
Şeceretü'n-Numaniye 219, 225, 291
Şeh Şiblî 251
Şehabettin Sühreverdî 95, 191, 219
Şehâdet nazariyesi 251
Şehname 192
Şehri Zorî 161
Şekayık-ı Nu'maniye 192
Şems 272, 281, 284
Şemseddin [Günaltay] Bey 10, 194
Şemseddin Efendi 188
Şemseddin Sivasî 293
Şemseddin Tebrizî 262, 281, 282
Şemsiye (Kazvini) 173, 175
Şerh-i Esmaü'l-hüsnâ 219
Şerh-i rumuzat-ı Yunus Emre 196
Şerhu Risâletü'l-vücûd 244
Şeriat (legislation) 17, 84, 98, 111, 207, 302
Şeyh Baba Nuhas 318
Şeyh Bedreddin 237
Şeyh Bedreddin Ahmed 317
Şeyh Bedreddin İnce 317
Şeyh Hamid 317
Şeyh İbrahim Efendi 194
Şeyh İsmail Kasrî 256
Şeyh Lütfullah 318
Şeyh Mecdeddin Bağdadî 256
Şeyh Muslihiddin Halife 318
Şeyh Necmeddin Kasrî 256
Şeyh Ruzbahan Mısrî 256
Şeyh Sadeddin Fergânî 241
Şeyh Sadeddin Hamevî 256, 262
Şeyh Sadi 204
Şeyh Safî 322
Şeyh Selâhaddin 318
Şeyh Selâhaddin Zerkûp 267
Şeyh Seyfeddin Baherzî 256
Şeyh Üftade 196
Şeyhî 185, 318
Şeyh-i Ekber 217, 218
Şeyhlik 265, 302, 304
Şeytan 33, 36, 41, 54
Şia/Şiilik 17, 100, 109, 252-255, 259, 298, 320
Şifa (İbni Sina) 131, 144, 160, 191, 199
Şifaî Efendi 185
Şii İranlılar 253
Şiir 217
Şimşek ilahı 39
Şuubiye 87
Şüphe usulü 158

T'ien-tseu 28
Taayyünü evvel (Premiere determiation) 226
Tababet 61
Tabakatü'l-Etibba 193, 194
Tabakaü's-sufiye 287
Taberi 84, 91, 257
Tabiat 18, 24, 155, 184
Tabiat ilimleri 61, 149, 182-185, 193, 198
Tabib Ahmedî 184
Tabiiyat 90, 91, 131
Tabsıratü'l-mübtedâ ve Tezkiretü'l-müntehâ 243
Tabukçı 168-170
Taç Melek Hatun 262
Tahfetü 218
Tahmin satisfaction 99
Tahrir-i usul 179
Tahrirü'l-mecesti 179
Tahrirü'l-mutavassıtat 179
Tahtacılar 311, 321
Takiyye 284
Takiyyüddin Rasit 181
Takva 284
Takvim 12, 26, 27, 64
Takvim-i vakayi 194
Takvimü'l-büldan 92
Tal'atî 185
Talayhan 38
Tali ilahı 39
Talimü's-sani 191
Talmut 84
Tâmetü'l-kübrâ 256
Tan siou Day-çin 27
Tan-çu 28
Tanrı Karahan 36
Tanrının timsali Ay 30
Tanzimat 15, 17, 18, 107, 121, 309
Taoïsme 26
Tapdık Emre 205, 288
Tarduşlar 11



Tarhan 50, 165
Tarifat 95
Tarifat-ı Seyd 287
Tarih-i kebir 192
Tarihü'l-Kâmil 91
Tarihü'ş-Şam 91
Tarikat 98-100, 205, 207, 259, 265, 302
Tarikatname 314
Tarik-i Burhaniye 212
Tarik-i cedeliye 212
Tarik-i Hitabiye 212
Tarîku'l-ahyâr 258
Tarîku'l-ebrâr 258
Tarîku'ş-şettâr 258
Tarila Tan Tarili Toyun 40
Tarnscendental 97
Tasavvuf (mysticisme) 8, 17, 18, 93-95, 99, 188, 195, 199, 201, 206, 207, 211, 212, 215-217, 229, 233, 237, 238, 241, 255, 257, 279, 283, 286, 288, 289, 292, 295, 297, 298, 307, 312, 324
Tasavvufi ahlak 315
Tasavvufi aşk 120
Tasavvufi edebiyat 288, 292
Tasavvufi hikmet 205, 208
Tasavvufi psikoloji 284
Tasavvufi ruhiyat 117
Tasavvufi semboller 281
Tasavvur 129, 174
Tasdikat 174
Tasdiku'l-uşşak 314
Taşköprülüzade 113, 191, 192
Tatar Han 42
Tatarlar 35
Tatbiku'l-hikmetü'ş-şer'iyye 111
Te'ayyün-i sânî 226
Tebriz 181
Tebrizli Şemseddin 263
Tecrit 186, 188
Tefeül (presage) 225
Tefsir 193, 195, 257
Tehâfütü'l-felâsife 127, 151
Tehâfütü'l-tehâfüt 127, 152, 158
Tehzibü'l-mantık 174, 175
Tekevvün 198
Tekirdağ 195
Tekke 17, 18, 213, 239, 309
Teknik tefekkür 8, 61, 65, 66
Teleler 11
Telhisu Amali'l-hisab 92
Telifçilik 112
Telifürrey (Farabî) 115
Telmesânî 216
Telvihat 161
Temaşa 248
Templier 310
Tenger 31
Tengride kut bulmuş 28
Tenkit 113
Tenk-li 28
Teracim-i ahval 14
Tercimanü'l-eşvak 218
Terk-i dünya 97
Terk-i terk 97
Terk-i ukba 97
Terkip 91, 127
Tesanüd 42
Teshil-i şifa 184
Teslis fikri 147
Teşeyyü 320
Tevilat 257
Tevrat 84
Tezkere 14, 95
Tezkeretü'l Evliya (Feridüddin Attar) 95, 202, 261, 287, 290
Tezkeretü'l-nasiriye 179
Thalès 32
Themistius 115
Théocratique devlet 88, 106, 107, 176
Theogonie 7
Théologie 34, 105, 193
Théologique devlet 16
Théosophie 94, 95, 97, 217, 220, 225, 228, 230, 233, 242, 259
Tholuck 249
Thureau-Dangin 62
Tıbb-ı cedid-i kimyaî 185
Tıbb-ı kimyevî 184
Tıp 90, 126, 149, 182, 184, 185, 192, 193
Tıştiye 250
Tibetliler 44
Ticaret hukuku 86
Tien 25
Timurlenk 160, 175, 177, 180, 250, 319, 321, 322
Tiyen göğ 26

Tokat 322
Tokhariler 13, 71
Tokyo 14
Tokyo Gakuhu 27
Tomar 307
Tonguzlar 35
Ton-Moho Tarhan 66
Topkapı Sarayı 184
Toqueville 9
Totemizm 29
Tou-kioue 11
Toyon 31, 39-41, 66, 109
Tövbe 99, 204, 205
Trad 40
Tresor cache 239
Trinite 146
Tseu 28, 72
Tsin 26, 28
Tuhfe-i aliye 185
Tuhfetü'l-kibar fi Esfarü'l-bihar 194
Tuhfetü'l-uşşak 322
Tuhfetü'ş-şekûr 242
Tukyular 66
Tunç başlı hakim 40
Tunus 216
Tuonen Akka 40
Turanı kavimler 26, 30, 45, 61, 63, 69, 71, 72
Turani kozmogoni 26, 28
Turfan 13, 65, 71, 73, 75
Tus 157, 179
Tügaktekin 41
Türabname 323
Türbedar postu (Karadonlu Canbaba postu) 313
Türk bodonu 52, 56
Türk destanları 34
Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar 252
Türk feylosofları 15, 109, 114, 134, 167, 186, 196, 245
Türk hikmeti 10, 12, 23, 47, 49, 51-57, 59, 60, 77, 171, 202, 204
Türk kavimleri 11, 13, 14, 23, 28, 29, 31
Türk kozmogonisi 12, 13, 23-27, 29-33, 39, 41, 52, 56, 63, 171
Türk Medeniyeti Tarihi 36
Türk mistikleri 67, 201, 202, 211, 212
Türk mistisizmi 10, 96, 202, 236
Türk mitolojisi 23, 31
Türk riyazileri 173, 177-181, 196
Türk sırrî hikmeti 204, 255
Türk skolastiği 103-108, 123, 125
Türk sufilığı 109, 202
Türk Tarih Cemiyeti 10
Türk tarikatları 67, 318
Türk tasavvufu 195, 202-204, 209, 211, 236, 286, 287, 297, 308
Türkçe 28, 167, 182-184, 188, 192, 195, 198, 201, 211, 288, 294, 304, 305, 312, 315
Türkistan 71, 125, 166, 174, 176, 180, 203, 248, 253, 255, 257, 261, 319
Türklerde içtimai teşkilat 36
Türklerde kabile itikatları 49
Türkmen 42, 77, 241, 322
Türk-Moğol akınları 45

Ubtilitas 144
Uçmak 33, 56
Ukka 40
Ukrayna hafriyatı 71
Ulema-yı rüsum 230, 260
Uluğ Bey 180, 181
Uluğ Kutluğ âzam Pervane Bey (Muineddin) 273
Uluğ Kutluğ Bilge İnanç Bey 273
Uluğhacip 168
Ulûhiyet 257
Ulûm-ı gaybiyye 230
Umur Bey 185
Universaux 147
Urfa (Edese) 88
Urga mıntıkası 72
Urtekin 41
Urum Kağan 45
Urus Kağan 45
Usulî şüphe 158
Usul-ü Aşere 257, 258, 295
Usulü fıkıh 85
Usulü hadis 85
Utopie 122
Utopiste 49
Uygur/Uygurlar 11, 13, 14, 28, 41, 42, 44, 65, 66, 70, 74, 75, 77, 167, 170
Uygurca 66, 73, 75, 76, 206,



Uyunü'l-mesail (Farabî) 115
Uzak şark 11, 23, 26
Uzün Hasan 181

Üç medeniyet 11
Üç ok 44
Üçlük 146
Üfürükçü 169
Ülemay-ı rüsum 222
Ümmet 16, 17, 49, 81, 82, 306
Ümmileşme (desinstruction) 158, 279
Üsküb 195
Üsküdar 294
Üsture 36, 41, 44, 49
Üstüvaname 322

Vahdet-i şuhut 97, 101, 221
Vahdet-i vücûd 97, 98, 100, 161, 195, 212, 219-222, 229, 233-235, 237, 241-245, 253
Vahidiyet mertebesi 226
Vahy 83, 84
Vakanüvis 14, 91
Varidat (Bedreddin) 292, 293, 295
Varna sufuları 321
Vasiyetname 313
Vaux Carra de 15, 114, 122, 134
Veba 183, 186
Vecd 100, 120
Vefeyat 14, 192
Vefeyatü'l-âyan 194
Velayet 229, 230, 246
Vergi 85, 303
Vichnou 250
Vico 91
Vilayeti ilahiye 230
Vilâyetname 14, 311
Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli 323
Vinci, Léonard de 213, 275
Viran Aptal Risalesi 322
Vişnu 29
Volga 76
Von Le Coq 13, 73
Vulgarisateur mütefekkirler 215
Vücud-u bi'l-kalem 245
Vücud-u evvel 146
Vücud-u fi'l-âlemü'l-ecsam 245
Vücud-u fi'l-âlemü'l-hayal 245
Vücud-u fi'l-âlemü'l-ukul 245
Vücud-u fi'l-âlemü'n-nüfus 245
Vücud-u mutlak 239
Vüsul yolu 231

Wagner 34, 265, 280
*Wahrheit und Dichtung* (Goethe) 48

Yadigâr-ı tıb 184
Yadritchef 66
Yağız yer 29-31, 41
Yahudi feylosoflar 108, 153, 216, 219
Yahudilik/Yahudiler 14, 76, 83, 84, 216, 267, 279
Yahya b. Adî 123
Yahya b. Halil el-Burgazi 304
Yahya en-Nahvî (Jean le grammerien) 90
Yakubilik 70, 92
Yakut ül-Hamevî 92
Yakutlar 27, 31, 32, 36-41
Yang 24, 31, 39, 64
Yanya 198
Yanyalı Esat Efendi 196, 198
Yaradış şekli 32, 115, 148
Yaratıcı mabut 39
Yarı ilahlar 36, 38, 41
Yarkent 65
Yasaban Hoca 59
Yavasî Mehmet Muhiddin Efendi 292
Yaycu (sıyanet melekleri) 37
Yayık (Tanrı) 37
Yayık 37
Yaz ayinleri 67
Yazı sanatı 171
Yazıcıoğlu Şeyh Ahmet 317
Yazıcıoğlu Şeyh Mehmet 295, 317
Yedinci kat gök 37
Yemen 253
Yeniçerilik 165, 238, 303, 306, 312, 313, 319
Yeni-sey kitabeleri 13
Yer 24, 25, 30
Yer mabudu 26, 27, 31
Yeraltı 32, 36
Yerin tabakaları 31
Yerlik Han 38
Yer-su 31, 38

Yesevîlik 312, 319
Yeşim taşı 42
Yıldırım Beyazıt 180, 184, 316
Yıldız (yulduz) 33
Yıldızhan 43
Yıldızlara ibadet 146
Yıs-yahi 39
Yin 24, 64
Yirey 31
Yir-sup 38
Yoga Sutra 251
Yolun Tekin 41
Yovanes Kotinos 197
Yunan/Yunanlılar 8, 12, 14, 16, 18, 32, 40, 46-57, 59, 61, 72, 73, 88-92, 95, 96, 103, 105, 106, 108, 111, 113, 115, 116, 126, 133, 134, 146, 154, 169, 176, 177, 182, 191, 192, 196, 221, 245, 259, 271, 274, 276, 282, 298
Yunan felsefesi 46, 53, 86, 89, 96, 103-106, 114, 125, 127, 212, 251, 276
Yunan kozmolojisi 32
Yunan mitolojisi 37, 38
Yunanca 72, 89, 196, 197, 198
Yunus Emre 202, 203, 211, 286
Yusuf b. Ali 290
Yusuf Has Hacip 166, 168, 169, 171
Yusuf Hemedanî 319
Yüeşiler/Yue-chi'ler 11, 14, 28, 70, 71
Zadegan 26, 51, 169, 170
*Zahire-i Harzemşahî* 183
*Zahire-i Muradiye* 184
Zahitlik 302
Zakir 313
Zarathoustra 41
Zemahşerî 84, 257
Zemikratis (Democrite) 90
*Zend Avesta* 30, 48
Zengi Ata 205
Zenker 12
Zerdüşt 48, 53, 74, 161
Zeus 33
*Zeyc-i Gurghanî* 181
*Zeyc-i Hakanî* 179
*Zeycü'l-Harezmî* 178
*Zeyç İlhanî* 179
*Zeyç Şahî* 179
Zeynelhafî 318
Zeyrek 193
Zihni tecrit 140
Zikir 100
Ziraat 29, 34, 66, 77, 88, 181, 318
Ziya Gökalp 34-36, 40, 109, 254
Ziyaeddin Halit Efendi 319
Zodiaque 25
Zuhur 32, 146, 226, 227
*Zulmetten Nura* 194
Zulmet 235
*Zübdetü'l-fusus* 293
Zünnun Mısrî 95